
A 478399





ÉTUDES

DE

PHILOSOPHIE MORALE

ET

D'ÉCONOMIE POLITIQUE.

I

Ouvrage du même auteur :

JEAN BODIN ET SON TEMPS

TABLEAU DES THÉORIES POLITIQUES ET DES IDÉES ÉCONOMIQUES
AU XVIe SIÈCLE.

1 vol. in-8.

(*Ouvrage auquel l'Académie française a décerné le grand prix Montyon.*)

MANUEL D'ÉCONOMIE POLITIQUE.

1 vol. grand in-18.

CORBEIL — Typogr. et stér. de CRÉTÉ.

ÉTUDES

DE

PHILOSOPHIE MORALE

ET

D'ÉCONOMIE POLITIQUE

PAR

M. H. BAUDRILLART

PROFESSEUR SUPPLÉANT AU COLLÈGE DE FRANCE

Rédacteur en chef du *Journal des Économistes*.

TOME I

TURGOT — J. J. ROUSSEAU ET LE SOCIALISME MODERNE — VAUVENARGUES
D'ALEMBERT — IDÉES PHILOSOPHIQUES, HISTORIQUES, ÉCONOMIQUES DE
VOLTAIRE — MADAME DE STAEL — ROYER-COLLARD — PRINCIPES ET HISTORIENS
DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE — DU RÔLE DE LA PHILOSOPHIE A L'ÉPOQUE PRÉSENTE
PHILOSOPHIE MORALE DE M. VICTOR COUSIN — DOCTRINES
RELIGIEUSES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE
HISTOIRE DES THÉORIES MORALES.

PARIS

GUILLAUMIN ET CIE, LIBRAIRES

Éditeurs du Journal des Économistes, de la Collection des principaux Économistes,
du Dictionnaire de l'Économie politique, etc., etc.

Rue Richelieu, 14

1858

A

MON BEAU-PÈRE

M. SILVESTRE DE SACY

UN DES QUARANTE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

HOMMAGE DE MA VIVE ET RESPECTUEUSE AFFECTION.

PRÉFACE

Je réunis ici, après les avoir soumis tous à une révision sévère, des morceaux dont la plupart on été déjà publiés dans divers recueils. Plusieurs ont paru dans la *Revue des Deux-Mondes*, quelques-uns dans d'autres revues et notamment dans le *Journal des Économistes*, d'autres dans le *Journal des Débats*. J'y joins deux *Éloges* couronnés par l'Académie française. Le second volume se compose en partie des *Discours d'ouverture* du cours d'économie politique que je professe comme suppléant de M. Michel Chevalier au Collége de France. Enfin, plusieurs morceaux, qui ne sont pas

★

les moindres par l'étendue, sont en grande partie ou en totalité inédits.

Quelque diverses que soient les études qui forment ces deux volumes, et sans chercher à les relier entre elles après coup par une artificielle unité, je crois pouvoir dire sans vaine affectation qu'une unité véritable d'intention et de doctrine s'y fait aisément reconnaître. Même dans les morceaux plus purement biographiques et critiques, je m'attache constamment à mettre en lumière une conclusion pratique, telle ou telle vérité de l'ordre moral ou de l'ordre social. La philosophie, que j'étudie dans quelques-uns de ses plus éminents représentants au dix-huitième et au dix-neuvième siècle, y est jugée par ses fruits. L'économie politique y est sans cesse ramenée à ses principes philosophiques et moraux ; tant par le choix des sujets que par la manière dont ils sont traités, il est facile de voir que j'ai à cœur de la soustraire au reproche de matérialisme qui lui a été souvent adressé avec une apparence de raison.

Mon but n'est pas, dans cette préface, d'insister sur ce qu'il y a de fécond et aujourd'hui de particulièrement opportun dans une alliance sincèrement pratiquée de la philosophie morale et de l'économie politique, idée qui a été l'inspiration des premiers économistes et spécialement d'Adam Smith, faisant entendre ses immortels enseignements sur la *richesse des nations* dans une chaire consacrée à la morale. Le développement de cette pensée est fortement marqué dans plusieurs de ces études. Ce ne sera pas ma faute si je ne donne pas des preuves multipliées de cette double vérité, 1° que la philosophie aboutit nécessairement à des conséquences pratiques qui servent de contre-épreuve à ses principes ; 2° que l'économie politique, en se séparant de la philosophie morale, se condamne à abdiquer toute élévation, toute vérité même quant à ses principes dirigeants, dès lors toute influence heureuse sur la direction des esprits et sur la marche du monde.

La polémique se mêle fréquemment à ces études.

J'ai eu plus d'une fois l'occasion de combattre, soit par la plume, soit par l'enseignement, les mauvais systèmes de morale et d'économie politique, fort étroitement liés entre eux. Il ne faudrait pas croire que cette œuvre a cessé d'être utile parce que l'émeute a cessé de gronder dans les rues. C'est au contraire quand l'émeute couvre tout de sa voix que la propagande des idées de conservation sage et de progrès régulier a peu de chances de se faire écouter.

Il y a maintenant assez de silence pour que des vérités de la nature de celles-ci puissent espérer de trouver audience moins difficilement auprès des esprits que rien ne distrait de la méditation philosophique. C'est le devoir de chacun, suivant ses forces, de se faire l'interprète de ces vérités utiles. A défaut d'autre mérite, la conviction, une conviction fondée sur des études sérieuses et persévérantes, n'a pas manqué à celui qui a tracé ces esquisses. S'est-il trompé en pensant qu'elles gagneraient plus qu'elles ne perdraient à être réu-

nies, en ce sens qu'on en apercevrait mieux l'esprit général? Ce n'est pas à lui d'en juger. Au public seul il appartient de le récompenser de sa bonne volonté ou de le punir de sa présomption.

HENRI BAUDRILLART.

20 Novembre 1857.

TURGOT [1]

Il ne cherche le vrai que pour faire le bien.
VOLTAIRE.

I

Aux époques de décadence, quand ceux qui conduisent les peuples paraissent s'assurer dans le mal et marcher aux abîmes avec une insouciante sécurité, souvent une voix retentit qui leur apporte la parole d'avertissement. Les sages conseillers manquent rarement à la veille des grandes catastrophes. Véritables messagers de miséricorde, on dirait que la Providence, suspendant un moment l'ordre inévitable qui tire les effets des causes et fait sortir les révolutions des abus, a voulu les montrer au monde pour prévenir ces nécessités sanglantes qui régénèrent par le châtiment. Mais, en ces instants décisifs, les passions et les intérêts laissent peu de place à la prévoyance. En vain la voix de Gerson avertira l'Église chrétienne. Confiante et aveuglée, l'Église ira jusqu'au bord de l'abîme, et elle ne se réveillera qu'à la voix de Luther. Tout chancelle dans l'État : royauté, noblesse,

(1) Cet *Éloge de Turgot* a été couronné par l'Académie franç. en 1846.

clergé, parlement, tout est en proie à la confusion. Turgot paraît alors; il paraît poussé par la noble ambition de rendre la lutte impossible en lui enlevant tout prétexte; il paraît au nom de la raison et des légitimes besoins du siècle, demandant aux priviléges d'indispensables sacrifices. Inutiles efforts! Il faudra que les choses aient leur cours. Ce que le droit n'a point obtenu, il faudra que la force l'arrache. Turgot se retire, Mirabeau doit paraître; la réforme échoue, la révolution éclate.

On sait avec quelle audace, excité par des victoires déjà nombreuses et des résistances encore opiniâtres, l'esprit humain, au dix-huitième siècle, tenta la conquête du monde. Superbe et ne reconnaissant d'autre autorité que lui-même, il se mit à tout critiquer pour tout abattre, il dogmatisa sur tout pour tout réformer. Ambition légitime, car il était temps de relever de tutelle le droit de penser librement; généreuse, car elle n'était jalouse que du bien de l'humanité; irréprochable, pour tout dire, si elle eût porté plus de scrupule dans le choix de ses moyens. Relâchement des mœurs et sentiment de la dignité humaine, scepticisme et inébranlable confiance dans la sainteté du droit, tout servit à la lutte. Deux pouvoirs sont aux prises. Ici, un gouvernement qui plie sous les siècles, sous ses abus et ses adversaires; en face, les emportements de l'opinion intolérante, insatiable, aspirant à régner, à régner sur le monde comme elle règne sur les esprits, sans contrôle et sans partage. Violence où se mêle la plus étrange des inconséquences! La philosophie enseigne à la fois le matérialisme et la justice absolue. On la voit rabaisser l'homme jusqu'à le désespérer ou à l'abrutir: on la voit le relever jusqu'à l'enivrer de lui-

même. Des athées proclament avec une ardeur inouïe de foi et de prosélytisme le progrès de l'humanité qui suppose une Providence régulatrice. Des partisans de l'égoïsme érigé en système embrassent dans leurs vœux toutes les classes, tous les peuples, et les temps mêmes qui ne sont pas encore.

Dans ce siècle de grandeur et de faiblesse, d'analyse et de rêves, un homme parut, non pas le plus illustre de ses contemporains, mais le seul peut-être qui, constamment libre sans témérité, modéré sans complaisance, ne se servit de la logique que pour donner plus de force à la vérité. Assez libre d'engagements pour ne se vouer à aucune secte, il fit avec sûreté le discernement du vrai et du faux dans les doctrines régnantes. Ennemi des abus sans déclamation, ami de la philosophie, mais ami sévère, il appartint au dix-huitième siècle sans s'y confondre, il s'en sépara sur plusieurs points essentiels sans hostilité. Son siècle se laissait emporter à l'attrait menteur du paradoxe; il fut le héros du bon sens. Son siècle, impatient de s'élancer dans les voies de l'avenir, calomniait le christianisme et le passé; il rendit justice au passé, il plaida pour l'alliance du christianisme avec la liberté de penser et l'égalité civile. Son siècle glissait mollement sur la pente d'une vie épicurienne; il opposa la dignité de son caractère à cette sagesse facile qui se pique de suppléer aux vertus par l'esprit et au dévouement par la politesse. Enfin son siècle, enfant émancipé des vieilles disciplines, pour premier essai de son indépendance, passant tout entier sous le joug du plus spirituel des maîtres, saluait dans Voltaire le prophète des temps nouveaux; lui, disciple ferme et

calme de la vérité seule, échappa même à Voltaire, mit des recherches positives à la place de la critique, et changea des vues un peu confuses de réformes sociales en une science expérimentale.

Tel, dans le mouvement du siècle et dans le groupe des contemporains, nous apparaît Turgot. Il n'est point marqué des signes extérieurs qui annoncent le génie aux regards des hommes. Il n'a ni cette fantaisie étincelante qui prodigue le ridicule et la grâce, ni cette parole acérée qui brille et perce comme un glaive, ni cette éloquence séduisante qui va chercher les passions au fond des cœurs tout en leur parlant de vertu. On dirait plutôt la vérité dans sa nudité sévère au milieu de l'élégante frivolité des lettres et de l'éloquence parée des sophismes. Que ce soit là, si l'on veut, le défaut de cette gloire modeste; dépourvue de tout ornement étranger, elle n'est faite que de vérité; son éclat, c'est sa pureté. C'est par là même qu'elle fut unique. La domination des grands esprits qu'adora le dix-huitième siècle est liée de bien près à leurs erreurs, et leur éloquence semble inséparable de leurs passions. Qu'on leur ôte leurs haines, leurs colères, leurs fautes, leur renommée s'éclipse en partie, leur génie semble perdre en s'épurant. Les écrits de Turgot, ses actions, ses projets, sa pensée et sa vie dérivent d'une seule source, l'ordre, s'expriment d'un seul mot, la raison. Qu'on ôte à ce sage l'ordre et la raison, plus rien ne subsiste de lui; qu'on les lui rende, il reparaît tout entier.

Anne-Robert-Jacques Turgot naquit à Paris, le 10 mai 1727. Sa famille, passée en Normandie du temps des croisades, est regardée comme une branche de celle qui

porte le même nom en Écosse. On voit son trisaïeul, un des présidents de la noblesse de Normandie aux états de 1664, s'opposer avec une courageuse éloquence à la concession abusive que le gouvernement venait de faire au comte de Soissons des terres vaines et vagues de la province. Son aïeul ayant préféré la carrière de la magistrature à celle des armes, devint successivement intendant de la généralité de Metz et de celle de Tours à la fin du dix-septième siècle. Dans ces fonctions, que la puissance des intérêts privilégiés rendait alors si difficiles à remplir, il se distingua par une intégrité sévère, l'amour du bien public, la fermeté et la modération, indispensables pour le faire prévaloir. Enfin, Michel-Étienne, son fils, et père du célèbre économiste, est l'un des administrateurs municipaux dont la ville de Paris doit le plus honorer la mémoire (1).

Un trait de l'enfance de Turgot annonça son caractère. La petite pension dont ses parents lui laissaient la disposition au collége Louis-le-Grand disparaissait aussitôt qu'il l'avait reçue, sans qu'on pût deviner quel en était l'emploi. On voulut le savoir, et on découvrit qu'il la

(1) Président à la seconde chambre des requêtes du palais, le père de Turgot fut nommé prévôt des marchands de la capitale en 1729. Les vertus et les talents qu'il montra dans cette magistrature l'y firent continuer pendant onze années consécutives, c'est-à-dire beaucoup plus longtemps qu'aucun de ses prédécesseurs. Joignant le goût du beau à celui de l'utile, il savait mener de front l'ordre, l'économie et la magnificence. Aussi, pendant que les uns louaient l'élégante somptuosité des fêtes qu'il donnait au nom de la ville, les autres célébraient, avec plus de raison encore, les soins qu'il prenait pour l'assainir et l'embellir, et la sollicitude qu'il déployait, dans les temps de disette, pour assurer la subsistance des classes pauvres. Paris doit à Michel-Étienne Turgot cet immense égout qui embrasse toute la partie de la ville située sur la rive droite de la Seine, et qui, d'après l'opinion des

distribuait à de pauvres écoliers externes pour acheter des livres. « La bonté, la générosité même, remarque Condorcet, qui raconte cette anecdote, ne sont pas des sentiments rares dans l'enfance ; mais que ces sentiments soient dirigés avec cette sagesse, qu'ils soient soumis à des vues d'une utilité réelle et durable, voilà ce qui semble présager véritablement un homme extraordinaire, dont tous les sentiments devaient être des vertus, parce qu'ils seraient toujours conduits par la raison. »

Les parents de Turgot le destinaient à l'état ecclésiastique. Il était le dernier de trois frères. L'aîné devait se consacrer à la magistrature, et le second embrasser la profession des armes. Des goûts sérieux, la modestie et la simplicité de ses manières, une sorte de timidité qui l'éloignait de la dissipation, semblaient le rendre propre à l'état ecclésiastique, dans lequel tout se réunissait pour lui promettre un brillant avenir.

gens de l'art, est un ouvrage comparable à ceux des Romains. C'est sous son administration que le quai de l'Horloge, auparavant étroit et dangereux, fut rendu plus large et plus commode, prolongé jusqu'à l'extrémité de l'île du Palais et uni par un beau pont de pierre à la rive opposée du fleuve. La belle fontaine de la rue de Grenelle-Saint-Germain, construite sous la direction et d'après les dessins de Bouchardon, est un autre monument de son édilité. Le père de Turgot prouva, dans la circonstance suivante, que le courage était chez lui au niveau de la sagesse et des lumières. On lui apprend un jour que, par suite de ces animosités si fréquentes entre les corps militaires, surtout quand ils n'appartiennent pas à la même nation, les gardes françaises et les gardes suisses s'entr'égorgeaient sur le quai de l'École. Prévenu de cette collision sanglante, le prévôt des marchands accourt à l'instant même : aux yeux du peuple stupéfait, il se jette seul dans la mêlée, désarme un des plus furieux assaillants, contient tous les autres par ses paroles, et, par cet acte d'énergie, met un terme au carnage.

Cet enfant, qui montrait déjà un noble caractère et qui se livrait à l'étude avec une ardeur de bon augure, était cependant traité avec une sorte de dédain par sa mère, qui le regardait presque comme un idiot, parce qu'il paraissait gauche dans un monde dont il n'avait pas l'habitude. Ne comprenant pas la sauvagerie naturelle d'un esprit prématurément sérieux, elle la combattait sans cesse par de maladroits reproches, qui produisaient un effet tout contraire à ses vues. Le jeune homme s'enfuyait dès qu'il survenait une visite. Caché derrière un paravent ou blotti sous un canapé, raconte l'abbé Morellet, il ne sortait plus de cette retraite que par les injonctions de sa mère ou après le départ des visiteurs.

Au collége du Plessis, il eut pour professeur de rhétorique, Guérin, et pour professeur de philosophie l'abbé Sigorgne, le premier membre de l'université qui substitua l'enseignement de la physique de Newton aux hypothèses du cartésianisme sur le système du monde. Il se lia en même temps avec l'abbé Bon, homme de talent et de caractère, qui, selon les dispositions très-conciliantes d'une partie du clergé de ce temps, trouvait le moyen d'être admirateur passionné à la fois de Fénelon, de Vauvenargues, de Voltaire et de J. J. Rousseau. Guérin, Sigorgne et l'abbé Bon, tous trois gens de mérite, apprécièrent promptement ce que valait Turgot. Un des biographes de Turgot ajoute que l'amitié qu'ils lui portèrent, loin de se refroidir par la suite, devint une vénération si profonde, qu'ils répétaient souvent qu'ils s'estimaient heureux d'avoir vécu dans le même siècle que lui.

C'est dans un séminaire, au séminaire de Saint-Sul-

pice, que se forma cet esprit si original, cette âme si indépendante. C'est dans ce tranquille séjour, où pénétraient en lui un tendre respect de la religion et le goût viril de la règle, que vint le chercher l'esprit du temps qui alors soufflait partout. Le jeune théologien lisait assidûment les écrits des économistes, les œuvres de Buffon sur l'histoire naturelle et sur la philosophie de l'homme, et les ouvrages les plus répandus de la métaphysique. Voilà comment, par un privilége heureux qui, pour un esprit moins ferme et moins sûr, eût pu devenir un péril, Turgot reçut à la fois les enseignements du séminaire et ceux du dix-huitième siècle. Voilà comment s'établirent pour toujours en sa jeune âme, se mêlant en ce qu'elles ont de meilleur, se tempérant au lieu de se combattre, les leçons du christianisme et celles de l'esprit nouveau.

En Sorbonne, il eut pour condisciples et pour amis des hommes dont les noms, quoique à des titres et à des degrés divers, appartiennent tous à l'histoire des lettres. C'étaient les abbés de Brienne, de Boisgelin, de Véry, de Cicé, et André Morellet. L'abbé Morellet nous a laissé sur Turgot adolescent de précieux détails. Une réserve pour ainsi dire virginale qui ne l'empêchait pas d'avoir la gaîté franche et naïve d'un enfant, une sorte de dignité naturelle respectée de ses camarades et même de ses compagnons plus âgés, une mémoire prodigieuse à ce point qu'il récitait près de deux cents vers après les avoir entendus deux fois, et déjà, pour traits dominants d'esprit, la pénétration et l'étendue, tel se montrait Turgot, aux yeux de ses condisciples.

Turgot n'avait pas encore vingt-trois ans, et déjà, formé par d'austères méditations, il était mûr pour la

science. Enfant, la bienfaisance et le travail avaient été ses premiers plaisirs ; la recherche universelle du vrai, un amour de l'humanité puisé à la source de l'Évangile et de la philosophie, de la réflexion et du cœur, voilà quelles furent les principales passions du jeune homme. Déjà Turgot a donné des gages qu'il ne doit pas démentir. Un métaphysicien original, un historien philosophe, un économiste habile est assis sur les bancs de la Sorbonne. Parlons d'abord du penseur éminent; nous parlerons ensuite de l'administrateur et du ministre.

Au temps où Condillac faisait accepter son système presque sans discussion, du seul droit d'une intelligence qui ne se laissait pas facilement subjuguer, le jeune philosophe osa n'être pas de l'avis de Condillac. Attaquant, dans ses *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Maupertuis touchant l'origine des langues*, les idées de Maupertuis sur le langage, tout en faisant lui-même une part trop grande encore aux signes dans la formation des idées, il s'éleva contre cette philosophie qui, réduisant l'âme humaine à une sorte de mécanisme artificiel, prétend créer la pensée par les mots et rend l'esprit esclave de ses signes. Dans ses *Réflexions sur les langues* se retrouve le même mélange de concessions faites à la métaphysique régnante et de vues originales. Il y dit que « l'étude des langues, bien faite, serait peut-être la meilleure des logiques, et que cette espèce de métaphysique expérimentale serait en même temps l'histoire de l'esprit humain et des progrès de ses pensées, toujours proportionnelles au besoin qui les a fait naître. Elle nous apprendrait quel usage nous faisons des signes pour nous élever par degrés des idées sensibles aux idées

métaphysiques. Elle a fait sentir combien cet *instrument de l'esprit que l'esprit a formé*, et dont il fait tant d'usage dans ses opérations, offre de considérations importantes sur le mécanisme de sa construction et de son action. » Turgot reconnaît donc que cet instrument de l'esprit, c'est l'esprit qui l'a formé, ce qui suppose nécessairement une activité innée à l'esprit, antérieure à tous les signes, et par conséquent tout l'opposé de l'hypothèse alors et pour longtemps en faveur de la table rase. Fidèle à la même modération, il combat, dans ses *Lettres sur le système de Berkeley*, philosophe qui pousse à l'absurde les principes de son maître Locke à force de se montrer logique et pénétrant, ce scepticisme sur le monde extérieur, que le sens commun dément d'une manière irrésistible, mais qui était devenu embarrassant pour le raisonnement.

Un titre plus imposant de Turgot, comme métaphysicien, c'est ce vigoureux article sur l'*Existence*, composé plus tard pour l'Encyclopédie, tout plein de pressentiments spiritualistes, de hardis tâtonnements et de germes féconds. C'est là surtout que, développant et fortifiant les idées jetées dans les deux écrits de sa première jeunesse, sa libre méditation dépasse les horizons de la philosophie dominante. Turgot distingue le sujet qui sent de ses sensations elles-mêmes et de leur collection, contrairement aux assertions fondamentales de la métaphysique condillacienne. Il indique fortement, sous les phénomènes révélés par la sensation, ce quelque chose d'obscur qui en est la base, le *substratum*, ce que les cartésiens appelaient la substance, renouvelant sur ce point Descartes, que, selon toute apparence, il n'avait pas lu,

et par des procédés qui lui appartiennent évidemment en propre. Disciple encore de Locke, mais disciple secouant à demi le joug sous lequel tout un siècle se courbe, croyant que la sensation est la source unique de nos idées, mais faisant intervenir un principe actif dans les opérations de notre intelligence, Turgot proclame dans le *moi*, *le premier type de l'idée d'existence*. Préludant par là un demi-siècle à l'avance à la réforme philosophique, il annonçait la théorie profonde (1) de Maine de Biran et de Royer-Collard sur la perception du monde extérieur, et réhabilitait la supériorité de l'esprit dans une métaphysique qui n'y vit qu'une essence passive, jusqu'à ce qu'elle le supprimât tout à fait comme une superfluité inutile.

C'est la destinée de toute grande doctrine d'aller jusqu'au bout de ses principes. Il était nécessaire qu'une mauvaise métaphysique fût couronnée par une morale digne d'elle. Cependant tous les esprits ne devaient pas consentir à passer sous les fourches caudines des systèmes matérialistes. Quand, plus tard, un fermier général publiait sous ce titre : « *l'Esprit*, » le code philosophique des mœurs du siècle de Louis XV, deux hommes, dont apparemment Helvétius, en dépit du mot célèbre de madame du Deffand, n'avait pas *dit le se-*

(1) Profonde d'ailleurs, selon nous, plus qu'exacte. Tous les raisonnements des métaphysiciens, et des plus judicieux eux-mêmes, n'ont servi qu'à embrouiller cette *question* du monde extérieur, comme parle l'École. Selon Turgot, Maine de Biran et Royer-Collard, nous concluons le monde extérieur, au lieu de le percevoir directement. Cette explication ne fait que rouvrir la porte à l'idéalisme que les trois philosophes se proposent de combattre. Ce n'est pas le lieu de poursuivre la démonstration de ce que nous affirmons ici.

cret, devaient protester avec force contre cette frivole accusation intentée à la nature humaine. L'un, c'était l'auteur de la profession de foi du *Vicaire Savoyard*, écrivait une réfutation qu'il supprimait généreusement en apprenant la condamnation du livre de son adversaire par arrêt du parlement. L'autre, c'était Turgot, épanchait librement son indignation et son mépris dans une lettre à Condorcet, où il flétrissait « *cette philosophie sans logique, cette littérature sans goût, cette morale sans honnêteté.* » Il y proclamait que « *nos idées et nos sentiments sont, non pas innés, mais naturels, c'est-à-dire fondés sur la constitution de notre esprit et de notre âme :* » principe qui contredit l'axiome fondamental de la philosophie sensualiste. Sans doute il ne fallait pas que la France descendît le dernier degré de l'immoralité systématique, sans que la voix d'un philosophe honnête homme s'élevât en l'honneur des principes éternels de la justice et de la vertu.

Revenons aux débuts d'une jeunesse déjà si féconde. C'était en 1750. Turgot venait d'être nommé prieur de Sorbonne, et il était chargé de prononcer les discours qui terminaient et inauguraient chaque année le cours des études. Laissant les banalités ordinaires en de telles circonstances, il attaque de prime abord les questions les plus hautes et les plus inexplorées. Il prend pour sujet, en entrant en charge, *les services que le christianisme a rendus à la société civile*, et en en sortant, le 11 décembre de la même année, *les progrès successifs du genre humain.*

Tout est entièrement moderne, tout semble appartenir au dix-neuvième siècle, pensées, langage, formules

même, dans ces ouvrages de Turgot, et dans les ***Discours sur l'Histoire universelle***, qui n'en sont que le développement. Il n'est pas jusqu'aux problèmes qu'il soulève qui ne soient, pour son temps comme pour ses auditeurs, presque aussi nouveaux que les solutions qu'il apporte.

Contemplez cet univers : au sein d'une mobilité sans mesure, quelle imposante immobilité ! Quelle unité dans les lois qui le gouvernent ! Une seule créature semble faire exception, tant on la voit s'agiter, comme incapable de trouver sa vraie place. Poussée par je ne sais quel instinct, elle promène en tous lieux sa vague inquiétude et ses errantes aventures. Ignorant le but du voyage, elle va où ses désirs l'emportent, elle va où l'entraînent ses idées changeantes. Pourtant il semblerait qu'elle veuille goûter le repos. Elle le demande à ses lois, à ses religions, à ses constitutions politiques : impuissants efforts ! Voici qu'elle-même se hâte de briser, voici qu'un coup du sort emporte ces institutions dont elle avait rêvé l'éternité, tentes légères qui l'abritèrent un jour à peine ! Où va donc ce voyageur ? Seul être intelligent, serait-il le seul qui ne fût soumis à aucune règle ? Seul être libre, aurait-il été jeté comme un jouet entre les mains de la fortune ?

Écoutez comment cet esprit de vingt-trois ans qui, le premier en France, pose avec netteté de telles questions, les discute et les résout.

La main de Dieu jette l'homme nu et désarmé sur la terre. Quelle est la force de cette créature fragile ? La pensée. C'est par là que triomphera l'être disgracié qui doit s'appeler un jour le roi de la création.

Cette pensée n'a pas été abandonnée aux chances du hasard. Mue par des passions toujours les mêmes, gouvernée par les mêmes principes essentiels, soumise au spectacle du même univers, c'est elle qui constitue l'unité de l'histoire, sa vivante image. « Causes générales, influences particulières, actions libres, » tels sont les principes qui, rapportés à l'esprit humain comme à leur source, composent, en se combinant, la vie de l'humanité.

Mais le but aussi a son unité. « Au milieu des ravages de la guerre, » ne voyez-vous pas « les maux qui s'adoucissent, les esprits qui s'éclairent, les peuples qui se rapprochent, et la masse du genre humain s'avançant toujours, quoiqu'à pas lents, à une perfection plus grande ? » Par là l'humanité est soustraite au règne du hasard. L'âme respire à l'aise ; la terrible énigme a fait place à ce mot consolant : le progrès.

Le progrès ! Croyance des temps nouveaux, doctrine vivifiante que la pensée du dix-huitième siècle a léguée pour ne plus périr à la race humaine. C'est surtout à Turgot qu'appartint l'honneur de l'apporter à la France ; c'est surtout la France qui eut la gloire de la donner au monde (1).

Le créateur de la philosophie de l'histoire, alors inconnu parmi nous, Vico, n'avait pas soupçonné le but de ces mouvements, qu'il ramène sans cesse dans le cer-

(1) Sur l'origine de l'idée du progrès, on peut consulter notre ouvrage : *Jean Bodin et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle*, dans le chapitre relatif à la *Méthode d'écrire l'histoire*. Voyez également, dans le présent volume, notre étude sur l'abbé de Saint-Pierre.

cle inexorable de ses *ricorsi*. Pascal avait comparé le genre humain à un seul homme qui apprend continuellement. Mais, trop détourné de la pensée d'un progrès réel vers le mieux et vers le bonheur par la sombre tristesse de son génie et de sa foi, Pascal n'était pas allé au delà du développement des sciences mathématiques et physiques. Un autre philosophe, Leibnitz, qui semble placé à l'origine de presque toutes les grandes idées modernes, et antérieurement à Leibnitz, Bacon, avaient été conduits par leur philosophie à une certaine vue générale du progrès, mais sans en faire aucune application à l'histoire, sans en tirer aucune induction bien précise sur la marche et sur l'avenir de l'humanité. Dans cette grande et imposante revue qu'il fait des peuples de la terre, Montesquieu avait borné sa vue aux seules institutions, et là même, il avait paru plus préoccupé de marquer les circonstances qui les modifient, que de chercher un ordre général suivant lequel elles se développent. Faut-il enfin citer Voltaire? Pour cette pensée généreuse, mais flottante, le progrès fut-il autre chose qu'une espérance, bien obscurcie d'ailleurs dans l'esprit d'où sortit *Candide*? C'est Turgot qui convertit en certitude les pressentiments de ses devanciers, qui tira la doctrine nouvelle des entrailles de son temps, pour la façonner à l'image régulière de sa pensée, pour la rendre au monde brillante des lumières de la démonstration.

Il fut plus que le pénétrant interprète d'une idée mal éclaircie. Le premier, il lui donna toute sa portée. Avec lui le progrès embrasse le *temps* et l'*espace*, il est *continu* (1)

(1) Il est clair que, par ce mot de progrès *continu*, nous n'enten-

et *universel.* Avec lui il cesse de se borner à quelques nations privilégiées, à une espèce d'aristocratie dans chaque nation; il comprend le *peuple* aussi bien que les *peuples*. Avec lui ce n'est plus telle ou telle partie de la nature humaine, c'est la nature humaine tout entière qui y participe. Le progrès de l'humanité, c'est l'âme qui s'élève, c'est l'esprit qui s'instruit, c'est la condition matérielle qui s'améliore, c'est la masse des hommes peu à peu admise à la participation des grandes pensées qui éclairent et honorent l'homme, des sentiments qui ennoblissent et étendent sa nature, des biens nécessaires au développement de la vie morale comme de l'existence physique. Turgot aperçoit et marque le lien, jusqu'à lui à peine entrevu, de toutes ces choses. Religion, philosophie, morale, industrie, commerce, droit des gens, politique, économie sociale, ces sciences étudiées à part, comme étrangères les unes aux autres, il les embrasse d'une vue rapide, signale leurs rapports, montre leur influence, les tire de leur source unique, à savoir l'esprit de l'homme, et dévoile leur but commun, le progrès de la société. De ce progrès général, à chaque peuple, à chaque siècle il appartient de représenter et de développer telle ou telle partie. Mais quand ce siècle s'est évanoui, quand ce peuple a disparu de la scène du monde, l'humanité, qui ne meurt pas, est là qui recueille et qui mêle ensemble toutes

dons pas un progrès qui se développerait sans interruption également sur tous les points, ce que l'histoire dément à chaque instant. Le moyen âge est à beaucoup d'égards en décadence, comparé à l'antiquité; mais combien de genres d'améliorations s'y trouvaient qui devaient produire une société supérieure aux sociétés antiques.

ces parties du patrimoine universel, le prêtant ainsi accru à un nouveau peuple, à un nouveau siècle, le lui arrachant dès qu'il a cessé de fructifier entre ses mains, formant de toutes les dépouilles le trésor commun, élevant avec toutes les ruines l'édifice qui grandit toujours. Ainsi, la pensée de Pascal tombant aux mains d'une époque hardie et d'un génie généralisateur, s'applique à l'homme tout entier, entraîne gouvernements et nations, institutions et mœurs. Ainsi l'histoire se rapproche du caractère scientifique, participe, en dépit de sa mobilité, à la durée, à la généralité, à la régularité des lois de la nature humaine, et adopte pour devise cette parole échappée à l'âme d'un poëte païen : « Rien d'humain ne m'est étranger. »

Du haut de ce principe Turgot parcourt les destinées de l'humanité, juge les faits, les lieux, les temps, les hommes, les religions, négligeant tout ce qui ne fut que passager dans le mal comme dans le bien, s'attachant aux lois permanentes, aux causes générales et aux influences durables, montrant dans l'histoire un drame saisissant et majestueux, non moins varié pour avoir plus de suite, non moins intéressant pour être plus solennel. — Résumons nous-même ce tableau rapide, en indiquant quelques-uns des grands traits nets et arrêtés dont il faut faire honneur à Turgot.

Comme une armée qui ignore ses marches, mais que guide le génie d'un chef, ainsi le genre humain s'avance avec ordre vers des destinées qu'il ne connaît pas. Les champs de l'Asie ne lui peuvent suffire. L'Asie, avec ses races barbares, ses révolutions perpétuelles, ses mœurs amollies et ses croyances immuables, l'Asie pour le

contenir est à la fois trop remuante et trop immobile. Voici Tyr aux vaisseaux rapides qui « *dévoile les nations aux nations.* » Voici l'énigmatique Égypte, avec sa théocratie silencieuse, qui semble garder le secret de la civilisation. La Grèce le lui arrachera et le divulguera au monde. Elle la développe, elle la commet à la garde de ses défilés ; elle lui gagne ses premières, ses immortelles victoires de Marathon et de Salamine. Déjà la civilisation ne se défend plus, elle attaque. Quel est ce jeune homme si passionné, si réfléchi, qui en est le chef et l'apôtre ? Il la promène triomphante par toute l'Asie, lui élève Alexandrie, puis va mourir à Babylone. Le tour de Rome est venu. La Grèce en expirant lui a légué « ses lettres, ses sciences, sa philosophie ; Rome y ajoute sa législation, sa langue, ses armes. » C'est par elles qu'elle attire ou pousse dans le cercle inévitable l'Italie, la Gaule, l'Espagne, l'Afrique. Arrivée au faîte, enserrant une partie du monde dans son unité puissante, elle subit la loi commune. Des plaies affreuses, l'esclavage, l'immoralité, le despotisme, une inégalité sans frein, s'unissent pour la dévorer. La barbarie, refoulée jusque-là, accourt à la première espérance ; elle ramasse ses forces, se jette sur l'empire : c'en est fait de Rome, c'en est fait du monde.

Cependant, dans un coin isolé de la terre, un enfant était né. Il était né chez un peuple expressément chargé de garder le dogme de l'unité divine. Plongé dans les idées charnelles, le peuple juif n'avait pas su reconnaître le Messie qu'il attendait ; il avait mis à mort le divin messager. Mais la doctrine qu'apportait celui-ci ne pouvait pas périr ; elle était vraie, elle était nécessaire

au monde. Elle ne parut pas seulement à l'humanité déchue pour la relever vers le ciel, elle parut pour établir de plus en plus le règne de Dieu sur la terre. Attirés par sa force toute-puissante, les barbares, comme les vaincus, arrivent à elle tour à tour. Avec les richesses, avec le territoire, ils trouveront la civilisation, à laquelle seule ils ne songeaient pas. Que de temps il faudra pour qu'une telle révolution s'accomplisse! L'ombre et la lumière luttent pendant des siècles. Les germes mystérieux de l'avenir fermentent au sein de la corruption. « L'esprit de la Grèce, la législation de Rome, la religion de la Palestine, » le préparent en silence. De ce commun travail à la religion revient la plus grande part. Quel est celui de ses bienfaits que Turgot n'a pas signalé? Le sentiment de la dignité humaine rendu à la nation dégénérée, donné aux nouveaux venus; l'égalité factice, exclusive, des anciennes républiques faisant place à une égalité libre dont la source est dans l'âme; les vertus, qui elles-mêmes s'étaient égarées, reprenant leur place véritable; la femme remontant à son rang naturel, à côté de l'homme; la vie de l'enfant redevenue sacrée; l'esclavage s'effaçant en partie, le droit des gens adouci, et, par un miracle nouveau, le citoyen « conciliant avec un amour de préférence pour la patrie l'amour général de l'humanité; » cette révolution, en un mot, qui, des profondeurs de l'âme humaine, passa dans la société et dans l'État, Turgot la comprend dans tous ses effets, la rattache à ses origines religieuses. Qui s'efforça dans les temps barbares de mettre à la place d'une pénalité féroce une législation préventive ou pénitentiaire? Qui rapprocha la distance

entre les rois et les sujets, « dans l'éloignement infini qui sépare les uns et les autres de Dieu? » Qui, enfin, durant ce moyen âge, dont le dix-huitième siècle ne voit que les malheurs, l'ignorance et les crimes, conserva le dépôt des sciences et des lettres, présidant à l'éducation du peuple et modérant l'oppression par la crainte des maux éternels? A ces questions Turgot ne cesse de répondre que le christianisme est l'auteur, l'unique auteur de tant de bienfaits.

L'esprit moderne que forme l'Église, et qui, plus tard, luttera contre elle, Turgot le montre grandissant peu à peu à l'ombre du sanctuaire. Assez fort pour marcher seul et sans guide, il s'avance avec liberté dans les voies de la méditation et de l'expérience. Toutes les sciences se lèvent l'une après l'autre. Tous les progrès s'appellent, se répondent. Le monde des cieux dévoile à l'homme des merveilles que l'œil n'avait pas entrevues, que l'imagination des poëtes n'avait pas osé soupçonner; le monde terrestre est doublé, et l'homme prend enfin possession de toute sa demeure. Tandis que la navigation met en présence les peuples étrangers ou ennemis, un obscur artisan ajoute des ailes à la pensée; au sein de la diversité des pays, de la différence des langues et de l'inimitié des races, comme pour en préparer l'union, cette pensée universelle forme un immense et unique royaume dont toutes les parties correspondent entre elles, dont les hommes de génie seuls sont les chefs, dont tous les citoyens, suivant la parole chrétienne, se reconnaissent pour frères en esprit et en vérité.

Avec Turgot, l'histoire tout entière sort des principes

de la nature humaine et s'explique par les lois nécessaires qui président à son développement. Avec lui, elle cesse d'invoquer exclusivement la cause toute-puissante dont Bossuet dispose à son gré. Combien, d'un autre côté, laisse-t-il loin le système de l'*Essai sur les mœurs !* Voltaire n'aperçoit dans le monde que mobilité et caprices. Sous l'influence de l'esprit de système et guidé par la prédilection secrète de son esprit, il prend plaisir à tout mettre sous la servitude des petites causes. Entre les deux extrémités opposées de deux génies si divers, Turgot choisit sa route. Ce n'est pas la cause unique, encore moins est-ce le hasard qui est le principal ressort de l'histoire : l'homme seul en est le héros. Non que la puissance divine en soit bannie, mais elle y est comme dans le monde, en se cachant. L'histoire se développe avec ordre, parce que Dieu, qui est l'ordre même, en a déposé des traits ineffaçables dans la créature faite à son image ; avec variété, parce que l'homme est libre. Tout est ressort dans ce grand mouvement qui entraîne les choses humaines vers un état toujours meilleur. La douleur, la guerre, fléaux sans explication, sans compensation aux yeux de l'auteur de *Candide*, sont des instruments du progrès, selon Turgot. Dire que Voltaire calomnie le christianisme, et que Turgot en fait, pour ainsi parler, l'apothéose sociale et historique, ce serait trop peu. L'histoire, chez Voltaire, est la satire de la Providence ; elle en est, avec Turgot, une éclatante apologie.

Mêlant la hardiesse et la retenue, Turgot prévoyait les abus de son système et en posait les infranchissables limites. Le progrès indéfini n'est pas pour lui ce progrès impossible qui anéantit les bornes dans lesquelles

l'éternelle volonté a renfermé notre nature. Il n'imagine pas pour l'avenir des facultés nouvelles et mystérieuses, et ne rêve pas pour le genre humain l'immortalité sur la terre. S'avançant jusqu'aux confins de la vérité et du bon sens, il va jusqu'où la philosophie peut aller, et s'arrête où l'illuminisme commence. Il ne sépare pas du progrès lui-même les misères inséparables de la condition humaine. Il sait que tant qu'il y aura des mortels sur cette terre, il y aura des larmes ! Il eût réprouvé cette philosophie téméraire, ivre d'espérance terrestres et cependant décourageante, qui voudrait abaisser l'homme à l'immobile béatitude des satisfactions matérielles, et le détrôner de ce privilége qui le distingue entre tous les êtres, se créer soi-même, se développer par le sacrifice, et y trouver d'ineffables joies et d'incomparables récompenses. Est-il besoin d'avertir qu'il ne croyait pas que tout fût borné à ce cercle laborieux de la vie humaine ? Il faut le dire pourtant, puisque des théoriciens de néant, couvrant les pires doctrines de la philosophie du dernier siècle d'on ne sait quelle vague et menteuse apparence de religion, vont répandant partout, comme la bonne nouvelle du dix-neuvième siècle, que le ciel est sur la terre, que le bonheur des générations futures est une compensation, une consolation suffisante pour ceux qui ont lutté, pour ceux qui ont mérité, pour ceux qui ont souffert. Qu'ils anéantissent l'individu dans la vide abstraction de l'espèce, Turgot les condamnait à l'avance. Il ne pensait pas qu'il fût ni sensé ni honnête de retrancher, au nom du progrès, les plus grandes perfections qui soient ici-bas, la vertu et le dévouement, et qu'en étendant l'empire

des espérances terrestres, on eût le droit d'attenter à la plus belle de toutes les espérances, à la seule qui survive aux autres, à l'immortalité de notre âme (1).

Quand Turgot eut achevé le cours de ses études théologiques, appelé à prendre parti sur la carrière qui devait décider de l'emploi de sa vie, il annonça à son père que ses principes ne lui permettaient pas d'entrer dans les ordres. Il estimait à trop haut prix la religion pour penser qu'on pût en embrasser le ministère sans une bien sûre vocation. Vainement, moins scrupuleux, ses amis, les abbés de Cicé, de Brienne, de Boisgelin, lui montrèrent dans les charges de l'Église le marchepied des dignités de l'État, Turgot se borna à leur répondre : « Mes chers amis, je suis extrêmement touché du zèle que vous me témoignez... Il y a beaucoup de vrai dans vos observations : prenez pour vous le conseil que vous me donnez, puisque vous pouvez le suivre. Quoique je vous aime, je ne conçois pas entièrement comment vous êtes faits. Quant à moi, il m'est impossible de me dévouer à porter toute ma vie un masque sur le visage. » Il resta en effet inébranlable dans son dessein et cessa de porter l'habit ecclésiastique.

Ainsi entra dans le monde, pour lequel on ne l'avait pas destiné, ce jeune homme qui cachait, sous des dehors très-simples, et même un peu embarrassés, un esprit d'élite et une âme résolue ; sous le calme de sa

(1) C'est ce qui ressort de l'exposé que Condorcet nous a transmis des idées de Turgot dans la *Vie* qu'il a écrite de son maître et de son ami. Condorcet doit d'autant plus en être cru sur ce point que lui-même s'y montre assez chancelant et donne le premier exemple de ces abus de la théorie du progrès dont nous parlons.

physionomie, un cœur animé des plus généreuses passions ; sous la parfaite modestie de ses manières, une noble fierté de sentiments. Sa timidité et son humeur silencieuse, qu'on avait prises d'abord pour une marque d'infériorité, devaient passer plus tard pour dédain de philosophe ou pour hauteur d'homme puissant. Pourtant ce qui faisait le fond de cette âme, c'était un grand besoin de se répandre et de rencontrer dans les autres la sympathie qu'elle éprouvait. Turgot ressentit et inspira les affections les plus fortes et les plus durables. Son esprit n'éprouvait pas à un moins haut degré le besoin d'être compris. La contradiction le trouvait même sensible à l'excès. La vérité était pour lui une véritable passion ; c'est dire qu'avec de vifs plaisirs elle lui causa de vives peines. Ce ne fut que par la grande habitude qu'il put prendre sur lui d'entendre en silence une certaine suite de faux raisonnements. Encore, si l'on en doit croire son ami Dupont de Nemours, sa physionomie ne cessa jamais de parler pour lui.

Passionné pour tous les genres de connaissances, comme pour la littérature et la poésie, ainsi qu'en témoignent ses traductions de Macpherson, de Hume, de Pope, de Shakespeare, de Josias Tucker, de Klopstock et de Gessner (1), il avait étudié les éléments de toutes les sciences, en avait approfondi plusieurs; il avait même formé la liste d'un grand nombre d'ouvrages qu'il voulait

(1) Il traduit en outre la Prière de Cléanthe, philosophe stoïcien, de longs fragments des *Géorgiques* de Virgile, le IVe livre de l'Éneide, des odes d'Horace, la première élégie de Tibulle. Il composa aussi plusieurs nouveaux écrits en vers *blancs* (sans rime). Il avait le tort de croire un pareil genre possible.

exècuter. Des poëmes, des tragédies, des romans philosophiques, surtout de vastes traités sur la physique, sur l'histoire, la géographie, la politique, la morale, la métaphysique et les langues, entraient dans cette liste singulière. Il n'existe que le plan de quelques-uns de ces ouvrages ; et ces plans, particulièrement celui d'une *Géographie politique*, attestent des connaissances aussi vastes que variées, des vues neuves et profondes. Tandis qu'Helvétius accusait l'*Esprit des lois* de relever et d'exagérer le spiritualisme, Turgot, dans sa géographie politique, écrit, en désignant Montesquieu, qu'il faut avoir épuisé les causes morales avant de recourir, dans les explications historiques, aux causes physiques, comme à l'influence des lieux et des climats, et lui-même, tenant grand compte de cette influence sur la destinée des peuples, il évite autant qu'il peut de la rendre trop exclusive.

Cette passion de l'étude aurait pu conduire un homme, né même avec moins de génie que lui, mais avec un caractère aussi supérieur à l'ambition et une âme aussi éloignée de toute vanité, à ne désirer d'autre état que celui d'homme de lettres à la manière dont ce titre avait été compris par des hommes tels que Leibnitz et Voltaire. Turgot pensait autrement. Il pensait qu'un homme de lettres n'est pas dispensé d'avoir ce qu'on appelle une profession. Successivement nommé substitut du procureur général (1751), conseiller au parlement (1752), il fut bientôt promu au titre de maître des requêtes (1753).

L'auteur des *Discours sur l'histoire universelle* avait montré l'accord de la puissance active de l'homme et de

la nécessité des lois générales. C'est au nom des mêmes principes qu'il résoudra les grands problèmes d'organisation sociale. Publiciste, il enseignera le libre développement des sociétés humaines et ces immuables principes qui leur servent de lumière et de règle, il soutiendra en politique l'alliance de l'autorité et de la liberté.

La question des rapports de l'Église et de l'État devait attirer cet esprit fécond et pratique, ce fils du christianisme et de l'esprit moderne qu'il ne séparait pas dans sa pensée. C'est la première que Turgot traita après son admission dans les charges publiques.

Au dix-huitième siècle, la philosophie semble avoir adopté pour texte la tolérance. Mais la tolérance, dont tout le monde parlait, était alors fort diversement entendue. Les philosophes l'eussent volontiers définie : la liberté de discuter ou de nier le christianisme. Leurs adversaires, en la proscrivant pour les opinions, l'eussent aisément concédée aux mœurs licencieuses dont ils ne voulaient pas abdiquer le bénéfice. C'est ainsi que les apôtres de la liberté d'écrire ne pouvaient souffrir les plaisanteries de si bonne guerre de l'abbé Guénée, et qu'on voyait des prélats, fort accommodants d'ailleurs, persécuter les jansénistes. A cette époque, en 1754, ce qu'ils sollicitaient du roi avec vives instances, ce n'était pas moins qu'une persécution en masse contre les protestants. C'est ce qui détermina l'intervention de Turgot dans la polémique et donna lieu aux *Lettres sur la tolérance* et au *Conciliateur*.

On ne surpassera pas ces admirables plaidoyers en faveur de la liberté des cultes pour la vérité dans les principes, pour la réserve prudente dans l'application.

C'est un philosophe qui établit la liberté religieuse comme un principe imprescriptible; c'est un chrétien qui la présente comme un devoir de justice et de charité; c'est un homme d'État qui en fait la condition du repos public; c'est un citoyen qui la réclame comme un gage de dignité et de progrès. La persécution, l'intolérance, lui paraît une politique insensée, contraire à l'esprit du christianisme, qui se fonde sur le consentement des âmes, et aux yeux duquel la contrainte ôte le mérite; une politique funeste à la religion qui l'invoque, puisqu'elle n'est propre qu'à donner des martyrs à l'erreur, des hypocrites à la vérité, puisqu'elle reconnaît à l'État le droit de se mêler aux affaires de conscience, et, dès lors, suivant les temps, de tourner contre la foi sa tyrannie. Quant à l'État lui-même, en vertu de quel principe se ferait-il le juge de convictions individuelles? Ayant toute sa tâche ici-bas, comment serait-il l'arbitre de l'avenir surnaturel de l'homme? A l'État il appartient de considérer la religion, non comme vraie, mais comme utile. Son devoir comme son droit a pour mesure l'intérêt social.

Est-ce à dire que Turgot fût un de ces politiques qui ne voient en Dieu qu'un objet d'utilité et comme un moyen commode de gouverner les hommes? Rien n'est plus éloigné de lui que ce respect hypocrite. Turgot croit que les sociétés ne vivent qu'en participant à la vérité. Il est convaincu que du moment où cette idée de Dieu, si simple et si sublime, viendrait à s'obscurcir ou à s'éteindre, toute lumière et toute chaleur se retireraient du monde moral. La religion est à ses yeux divine et utile tout ensemble; divine et utile comme la justice, comme la bonté, comme tous les

grands principes, comme tous les sentiments élevés, divins par leur source et utiles par leurs effets. Le philosophe qui avait démêlé dans l'apparente confusion de l'histoire les traces de la sagesse infinie, se montrait dans ses entretiens pénétré de foi en une Providence. Ce qui n'était pour les moins incrédules qu'une probabilité très-haute et une vérité désirable lui apparaissait pour ainsi dire avec l'évidence d'une proposition mathématique. Dans ses dernières années, alors que, revenant sur les grandes études qui avaient occupé sa pensée, il se consolait dans la recherche du vrai de n'avoir pu faire tout le bien qu'il avait voulu, Turgot méditait un grand ouvrage de philosophie. Condorcet nous en a transmis les principes. On ne peut se défendre d'une vénération profonde en voyant cet homme, dont l'existence s'était écoulée dans la méditation des problèmes économiques et les soins de l'administration, se rapprocher de Leïbnitz et s'attacher avec fermeté à cette idée d'une cause universelle, sans laquelle la religion manque de fond, la philosophie de principe, les sciences de couronnement, l'esprit d'unité et le cœur de règle.

Mais en plaidant avec tout son siècle pour la liberté de conscience, Turgot s'en sépare quand il songe aux moyens d'assurer aux peuples le pain de la vie spirituelle. Aux yeux des encyclopédistes, les religions positives sont des *hérésies de la religion naturelle* (1); Turgot y reconnaît les développements de cette religion, supérieurs à une foi vague et mal définie, autant que la

(1) Le mot est de Diderot.

clarté, l'ordre, la fixité, le sont à l'obscurité d'un dogme dont le monde nous distrait peut-être autant qu'il nous y rappelle. Ces religions, il les trouve elles-mêmes plus ou moins dignes de Dieu, plus ou moins conformes à la nature humaine. Si nulle d'entre elles n'a le droit de réclamer la protection exclusive de l'État, ce sera pourtant le devoir de l'État d'en présenter une à l'incertitude des hommes. Ce choix ne saurait être douteux. Est-il une religion qui soit plus sociale que le christianisme? Au reste, nulle objection que Turgot n'ait prévue et réfutée. Il accorde qu'il serait peut-être plus rigoureux en droit de laisser aux seuls fidèles, sans aucune intervention de l'État, le soin d'entretenir le culte. Mais Turgot y voit, dans l'état présent de la France, de grands dangers dans la pratique; il montre une route ouverte ici à l'indifférence, à l'athéisme; là, aux superstitions, au fanatisme. Maintenir avec fermeté la distinction en constituant fortement l'alliance, telle est, selon lui, la seule politique qui puisse satisfaire la liberté, conserver l'ordre, assurer la sécurité de la religion, seconder enfin le progrès de la société, qui a besoin du concours harmonieux de toutes ses forces.

Quand on lit les écrits de Turgot, ce qui frappe avant tout, c'est que cet esprit est né libre; on voit qu'il suit sa pente encore plus que celle du temps (1). Cet homme dit avec simplicité tout ce qu'il pense, il regarde en face la

(1) Cette parfaite liberté d'esprit, cette haute impartialité, qui a été pour nous le fruit des révolutions, et qui, chez Turgot, semble un don de nature, lui permet d'apprécier avec une sûreté vraiment infaillible l'esprit général du dix-huitième siècle et les grands hommes contemporains. Sachant sur quel fondement s'appuie la société, ayant une idée juste des origines de la civilisation moderne, il sait d'où vient le siècle et où

liberté sans ivresse comme sans terreur. A peine échappé de ses fers, le XVIIIe siècle a le ton emporté d'une liberté récemment conquise, ou les craintives réticences d'une indépendance mal sûre d'elle-même. Turgot risque de passer aux yeux de l'Église pour un penseur dangereux, aux yeux des philosophes pour un chrétien timoré, et il n'a pas même l'air de s'apercevoir de sa hardiesse. Beaucoup moins occupé de gagner des admirateurs à sa personne que des disciples à sa cause, il brave les périls du franc-parler sans songer à en revendiquer les honneurs. Tant il semble, lorsqu'il exprime le vrai, que ce soit son âme qui s'échappe! De là cette facile et abondante effusion de son style, ce ton ferme et convaincu, ces traits frappants et énergiques; de là cette sérénité majestueuse empreinte dans ses *Discours sur l'histoire*. Il faut regretter d'ailleurs ce qu'il a laissé de trop imparfait dans leur forme. Le style n'est pas un ornement indifférent à la vérité, il sert à son triomphe. Que de ces esquisses dont la pensée seule est achevée, Turgot

il va; il sait ce que la haine des contemporains eût frémi de reconnaître, que le dix-huitième siècle, en ce qu'il a de meilleur et de plus durable, est le fils bien légitime du christianisme. De telles vues lui donnent une position unique pour juger les hommes de son temps. Voyez avec quelle vérite il parle de Rousseau, dont il avait à l'avance combattu les erreurs sur l'égalité et deviné quelques grandes vues sur l'éducation, dans la belle lettre à madame de Graffigny. Il applaudit à Voltaire pour sa lutte contre les abus, pour son amour de l'humanité. Mais il condamne ses injustices à l'égard de la religion, ses erreurs en philosophie, son scepticisme historique, puisqu'il les réfute. Nous l'entendions tout à l'heure sur Helvétius. Écoutons-le sur l'abbé Raynal. Il parle avec une légitime sévérité de cette accusation violente et sans critique contre les rois et les prêtres, et signale les mauvais effets de la déclamation qui compromet la bonne cause quand par hasard elle s'y trouve jointe.

eût fait un grand et régulier monument, son influence sur l'esprit humain eût été plus profonde, et il aurait, comme publiciste, sa place dans l'admiration des hommes auprès de Montesquieu.

En 1761 Turgot fut appelé à l'intendance de Limoges.

Dois-je l'avouer? En voyant Turgot quitter les régions sereines de la science pour entrer dans la vie pratique, je ne puis me défendre d'un sentiment de regret. Turgot était né philosophe. Innover dans la sphère des idées, telle était sa vocation. Ce n'est pas qu'il doive se montrer inférieur dans l'administration des affaires. Mais une pensée triste se mêle ici à l'admiration. Ce que Turgot doit entreprendre, et même ce qu'il doit exécuter, par la faute des temps, sera stérile. Il accomplira dans une province de grandes réformes. Mais il n'aura fait que devancer de quelques années les changements bien plus profonds opérés par l'assemblée constituante. Il portera au pouvoir de nobles vues. Mais, ce grand dessein de prévenir une révolution par une réforme échouera. Par une double fatalité sa pensée ne laissera guère que des ébauches admirables, sa vie ne rappellera que d'admirables projets.

Cependant la vocation du philosophe le poursuivra jusqu'au sein des études les plus positives. Turgot rapprochera la science de la pratique, mais alors encore il ne cessera pas de la rattacher aux principes les plus élevés.

A une époque où l'économie politique, aspirant à tout dominer, péchait, comme toute science nouvelle, par l'excès de son ambition autant que par l'imperfection de

ses théories, c'est l'honneur de Turgot d'avoir su lui marquer sa vraie place dans l'ordre des sciences. Il ne la confond pas avec la morale, avec l'administration, avec le droit. Il ne songe pas à y trouver un remède à toutes les plaies de la société. Montrant l'influence de la fortune publique sur l'élévation intellectuelle et morale des individus et sur la liberté générale, découvrant l'action réciproque des causes morales et politiques sur l'état du commerce, de l'industrie, de l'agriculture, il sait tout distinguer en sachant tout unir, il tient compte de toutes les différences en n'oubliant aucun rapport essentiel.

Disciple de Quesnay, ami de Gournay, avec lequel il avait parcouru les provinces pour en étudier la situation économique, Turgot unit au système agricole du premier, les idées industrielles de l'intendant du commerce. Il fut le plus grand représentant de cette école physiocratique, école purement française par ses origines, sortie du fond même du XVIII[e] siècle, pressentie par Sully, Boisguillebert et Vauban, et créée par le docteur Quesnay. Voltaire l'avait raillée d'abord; mais il la salua avec enthousiasme quand il la vit avec Turgot, claire et toujours sensée, en restant plus que jamais généreuse et réformatrice.

Quel est le grand principe économique que Turgot vint soutenir devant la France de 1770? C'est la liberté du commerce. Ce principe de liberté, il est partout alors. En s'en déclarant le défenseur dans ses *Lettres à l'abbé Terray*, pour le commerce des grains en particulier, d'une manière plus générale pour le commerce et l'industrie, Turgot seconde l'œuvre commune, il est à

sa manière l'auxiliaire des grands hommes ses contemporains.

Ce n'est pas seulement au nom de considération purement économique que Turgot poursuit le triomphe de ce principe de liberté appliqué à l'industrie et au commerce. Il le rattache à l'ensemble de ses vues sur l'homme et sur la société. Il l'établit comme la conséquence nécessaire, comme le corollaire le plus simple du droit de propriété. Il en présente l'application comme le moyen le plus efficace d'assurer et d'augmenter le bien-être, de l'étendre au plus grand nombre. Le bien-être du plus grand nombre ! Voilà le but que Turgot ne perd jamais de vue. But élevé qu'il élève encore. Le bien-être à ses yeux intéresse la civilisation tout entière. Par les tentations qu'il écarte et les goûts plus délicats qu'il développe, par l'aisance et le loisir qu'il produit, il contribue à l'avancement intellectuel, au perfectionnement moral de l'homme, autant qu'à sa satisfaction matérielle. Il n'est pas seulement utile, il est sacré. L'économiste qui de la liberté du commerce fait une question de justice et de charité sociale, est encore le défenseur du progrès et du christianisme.

Turgot n'a pas seulement défendu avec plus de force, entouré d'une plus vive lumière les idées économiques qu'avaient entrevues ou exprimées ses devanciers ; il est inventeur en économie politique. Nul avant lui n'avait saisi et formulé la vraie théorie des capitaux. Ses principes sur cette matière, pressentis ou disséminés, soit dans la *Lettre à l'abbé de Cicé*, brillante annonce du futur économiste, où le jeune écrivain encore sur les bancs prenant corps à corps le système de Law, établit

le vrai rôle du papier, qui peut aider les capitaux, mais non en tenir lieu ; soit dans son beau traité sur *les valeurs et la monnaie*, où ses idées et ses définitions se confondent souvent avec celles de la science actuelle, où il considère la monnaie comme une marchandise véritable qui emprunte sa valeur à elle-même et non à d'arbitraires conventions, ses principes sont réduits en un système bien lié dans ses *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766). La première partie de cet écrit est une exposition forte et serrée des principales idées de l'école physiocratique : critiques et louanges sont ici communes à cette école et à Turgot. Leur erreur capitale, c'est de mettre l'unique valeur dans la matière, la source unique de la richesse dans la terre, c'est de ne pas voir (bien que Turgot paraisse l'indiquer plusieurs fois, surtout dans le bel *Eloge* qu'il consacre à Gournay), que l'industrie produit aussi en transformant, et que cette fécondité même de la terre, c'est l'homme encore qui la développe par son travail. Il n'a pas encore compris ce grand défenseur de l'idée du progrès (et cette inconséquence est la seule que je lui reprocherais), que prendre la fertilité du sol pour mesure de la richesse, c'est affirmer que cette richesse a des bornes, tandis que la puissance de l'industrie, perfectible comme le génie humain, ne permet d'en assigner ni d'en prévoir aucune. Mais si Turgot s'est égaré en quelques points sur les pas des physiocrates, abandonné à lui seul il cesse de se tromper. Son analyse des capitaux, actifs instruments du travail qui multiplient la puissance de la production, n'a pas été contredite par les chefs de l'école industrielle en Angleterre. Idées sur la division du travail, définition

et rapports des capitalistes et des travailleurs, lois qui régissent l'agriculture et le commerce, toute cette exposition semble le préliminaire du grand ouvrage d'Adam Smith. Ce qui n'assure pas moins l'originalité de Turgot comme économiste, c'est le caractère hautement philosophique empreint dans ses écrits. Une belle méthode y préside. Il aime à ramener constamment les vues de la science aux principes les plus élevés, à les tirer du fond même de la nature humaine, autant que de l'observation des faits matériels, à les rapporter aux notions qu'il se forme de l'origine, du développement et de la fin des sociétés.

Une telle exposition de ses idées économiques serait trop incomplète si nous ne parlions avec un peu plus de détail de ses *Lettres sur le commerce de grains* et de son *Mémoire sur les prêts d'argent*, deux écrits qui datent l'un et l'autre de son intendance de Limoges.

Dans sept lettres adressées à l'abbé Terray, trop peu digne d'une pareille correspondance, lettres dont malheureusement trois ne subsistent plus, la question du libre commerce des grains se trouve traitée d'après les principes les plus approfondis et les vues les plus vastes. Il y prouve que la liberté du commerce des grains est utile pour en accroître la reproduction en augmentant l'intérêt et les moyens d'étendre et de perfectionner la culture ; que le maintien de la liberté est encore le seul moyen, soit de faire naître un commerce constant, qui répare les disettes locales et prépare des ressources dans les années malheureuses, soit de faire baisser le prix moyen du blé et d'en diminuer les variations, objet plus important encore ; car c'est sur ce prix moyen des subsistances que

tend à se règler le prix des salaires et celui de la plupart des denrées. Il montre enfin que la liberté du commerce des grains est également utile aux propriétaires, aux cultivateurs, aux consommateurs, aux salariés : que plus une denrée est nécessaire, plus son commerce doit être libre ; et que les lois prohibitives, injustes envers ceux contre qui on les a faites, loin d'être excusées par la nécessité, ou même par l'utilité, sont nuisibles et funestes à ceux dont l'intérêt en a été le prétexte. Il rassure contre la crainte des effets d'une liberté absolue, en faisant voir que les désordres, les troubles, les séditions, la famine, sont l'ouvrage de ces mêmes lois établies pour les prévenir ; que ces lois sont la seule cause de la durée des disettes réelles, la seule cause du défaut de secours du commerce, la seule origine des préjugés, des terreurs et des violences du peuple.

Ces lettres furent composées en trois semaines, pendant une tournée de Turgot dans son intendance. Quelques-unes ont été écrites dans une seule soirée, au milieu de l'expédition de tous les détails de sa place, dont aucun n'était négligé : et parmi les ouvrages qu'il a laissés, c'est un de ceux où l'on peut observer le mieux la netteté de ses idées, la facilité et la profondeur de son esprit.

Turgot eut encore une occasion de déployer son zèle pour la liberté du commerce, ou plutôt pour la justice, qui prescrit de laisser à chacun le libre exercice de sa propriété légitime. Dans son *Mémoire sur les prêts d'argent*, il attaque avant Bentham et les économistes modernes qui n'ont pas cessé de poursuivre la même guerre, excepté dans les pays où la législation a fini par leur don-

ner raison, les lois limitatives de l'intérêt, demandant, sauf la répression des fraudes, la liberté pleine et entière des stipulations relatives à l'argent. Cette liberté, selon Turgot dont les idées sont devenues communes, et seront bientôt partout triomphantes, est nécessaire, parce que l'intérêt se règle naturellement sur l'étendue des profits de chaque commerce, sur les risques auxquels ce commerce est exposé, sur le plus ou moins de confiance qu'on doit avoir au négociant qui emprunte. Pour concilier la loi civile avec la nécessité, on a imaginé de laisser dormir la loi, en se réservant de la réveiller au gré du préjugé, de la rumeur publique, et du caprice de chaque juge. Mais il en résulte que les prêteurs, toujours exposés à la perte de leurs créances, au déshonneur attaché à des actions que la loi proscrit, et même à des condamnations infamantes, s'en dédommagent en ne consentant à prêter qu'à un très-haut intérêt.

D'ailleurs un seul procès intenté par un débiteur de mauvaise foi, suffit, par l'effroi qu'il inspire, pour suspendre le commerce d'une ville, d'une province entière. C'est ce qui venait d'arriver à Angoulême en 1770. Des banqueroutiers avaient imaginé, pour éviter de justes condamnations, d'accuser d'usure leurs créanciers. Une foule de débiteurs peu délicats avaient suivi cet exemple, et menaçaient leurs créanciers de les dénoncer, s'ils ne se hâtaient de leur remettre les intérêts stipulés, et quelquefois même une partie du capital. La rigueur des poursuites, la faveur que ces dénonciations obtenaient dans les tribunaux, avaient porté le désordre à son comble. Le commerce d'Angoulême allait être détruit; l'alarme avait gagné plusieurs places commerçantes, et le gouverne-

ment crut devoir consulter l'intendant de laprovince.

L'avis qu'il envoya est un ouvrage complet sur les prêts à intérêt. La liberté des conditions dans les prêts, y est-il dit, est une conséquence naturelle de la propriété de l'argent; et il ne faut que des lumières bien communes, pour voir que si le prêteur peut quelquefois, en exigeant des conditions trop dures, manquer à l'humanité, il ne peut blesser ni la justice, ni les lois, en usant du droit légitime de disposer à son gré de ce qui est à lui. Il examine les préjugés de politique, de jurisprudence et de théologie qui ont donné naissance aux lois sur ce qu'on appelle usure, en fait voir l'origine et le progrès, et montre qu'insoutenables en eux-mêmes, ils sont en outre appuyés sur une fausse interprétation des autorités auxquelles ils doivent leur origine et leur empire.

Il donne dans ce même ouvrage une notion très-nette, et en même temps très-neuve de l'intérêt légal, qui n'est et ne doit être qu'un prix moyen de l'intérêt, formé comme celui d'une denrée d'après l'observation. Ainsi la loi ne doit l'employer que de la même manière, c'est-à-dire, pour fixer un prix lorsqu'il ne l'a pas été ou qu'il n'a pu l'être par des conventions particulières.

Voilà l'économiste et voilà le philosophe; il nous reste à le voir à l'œuvre, c'est-à-dire à montrer l'administrateur et le ministre.

II

Les treize années de l'administration de Turgot dans la généralité de Limoges sont une grande lutte. Simple

délégué, il lui faut combattre les dispositions peu favorables du gouvernement; intendant, les préventions des administrés et la mauvaise volonté des magistrats municipaux.

Quand il eut annoncé sa résolution de délivrer les habitants des campagnes de la longue et accablante servitude des *corvées*, le premier mouvement des populations fut de soupçonner quelque piége. Il ne leur semblait pas naturel qu'un intendant montrât tant de zèle pour sa province. On disait que les sommes demandées aux communes pour les travaux, une fois remises entre les mains de l'intendant, seraient détournées à un autre usage. On répétait que ces apparences d'humanité cachaient quelque intention de tyrannie. A qui s'adresser pour opérer le changement des esprits? Il eut recours à ceux qui avaient alors l'influence la plus directe, la plus continue, aux curés de campagne. Dans sa longue administration, quand des préjugés absurdes vinrent se joindre aux difficultés du dehors, c'est aux curés de campagne qu'il fit constamment appel. C'est eux qu'il choisit toujours pour ses associés dans l'œuvre du bien public. « Vous seuls, leur écrivait-il en 1762, vous seuls, en possession de la confiance des peuples, pouvez bien connaître leur situation et les moyens de les rendre meilleurs. Votre zèle embrasse tout ce qui peut tendre au bien public, et tous les services rendus aux hommes sont du ressort de votre charité. » Et il les priait de lui transmettre leurs observations sur l'agriculture, sur l'hygiène, aussi bien que sur l'état moral des habitants. Et lui-même entrait sur tous ces points dans les détails les plus pressants, les plus minutieux, ne négligeant

rien, leur recommandant de ne rien négliger, leur parlant toujours au nom de la religion pour qui rien n'est petit ni méprisable de ce qui intéresse le pauvre, au nom de la loi évangélique qui voit des frères dans tous les hommes.

En 1770 une disette terrible vint sévir contre la province. La liberté du commerce des grains servit de prétexte aux plaintes du peuple, toujours prompt à accuser le gouvernement du défaut de récolte. Une ordonnance dissipa les attroupements ; mais c'était les esprits que Turgot était jaloux de convaincre. Il savait que rien ne se fait bien qu'avec leur consentement. Il eut le bonheur de l'obtenir cette fois encore à l'aide de ces intermédiaire vénérés, la plus humble des puissances, mais la seule honorable et bienfaisante alors, et ce fut dans cette intendance un touchant spectacle que de voir la religion et la philosophie, la charité et la science, qui partout ailleurs semblaient en désaccord, travaillant de concert à dissiper les préjugés populaires, à accomplir le bien de tous.

Quant aux difficultés que lui opposait l'autorité, il cherchait à les détourner en montrant l'intérêt général lié aux réformes qu'il méditait pour son intendance. Dans des mémoires qui sont des monuments, et que l'abbé Terray, partisan intéressé du régime des prohibitions, dont l'intelligence valait mieux que le cœur, citait aux intendants comme des modèles, il établissait que ses projets n'étaient pas de nature à causer préjudice à l'État, que les avantages qu'en retireraient ses administrés profiteraient même au trésor public, et quelquefois le gouvernement toléra qu'il fît le bien dans cette province isolée.

On ne peut voir sans admiration le nombre et l'étendue des réformes que Turgot opéra dans le Limousin, au milieu des soupçons, des attaques, des difficultés de tous genres. Répartir plus également la *taille* entre les habitants; abolir les corvées; réparer toutes les anciennes routes, et créer cent-soixante lieues de routes nouvelles; créer les premiers modèles de ces ateliers de charité destinés à concilier le travail et l'aumône et auxquels il traçait minutieusement leurs devoirs dans une longue instruction qui commence par ces belles paroles : « *Le soulagement des hommes qui souffrent est le devoir et l'affaire de tous ;* » supprimer l'odieux système des *réquisitions* pour le transport des équipages militaires; permettre, dans la milice, les engagements libres et les remplacements, que l'administration avait interdits aux habitants des campagnes; établir entre les communes, par le moyen des chemins, par la libre circulation des grains, et, autant qu'il le pouvait, par des mesures prises et des charges supportées en commun, une sorte d'unité; faire, en un mot, de la province comme un petit royaume, tel est le chef-d'œuvre administratif accompli par Turgot dans l'espace de treize années.

Cependant un règne de soixante ans finissait. Les orgies de la régence et les folies du système de Law l'avaient inauguré. Il s'achevait par les scandales de madame Dubarry et de l'abbé Terray. Louis XV avait paru ramasser en sa personne tout ce qu'il y avait dans son siècle de corruption ignoble et de profond égoïsme. Siècle et roi s'étaient corrompus davantage en vieillissant. Siècle et roi s'étaient consolés en pensant qu'ils ne laisseraient pas au châtiment le temps de les atteindre.

Au moment où Louis XVI succédait à son aïeul, la division était partout : dans le gouvernement, qui n'était qu'une anarchie de pouvoirs ; dans le royaume, que les barrières des provinces partageaient en autant d'états opposés d'intérêts ; dans la société, que séparaient les classes ; dans l'esprit humain, qui se répandait en sectes. Mais en pénétrant un peu plus avant, il est clair que cette division, que ces rivalités si agitées, si bruyantes, viennent se confondre en deux grands partis, l'un voulant maintenir l'état actuel, l'autre voulant le détruire ; les classes privilégiées d'un côté, et de l'autre la nation.

Cette lutte touchait à son dénoûment. Les abus signalés et flétris par les grands écrivains du siècle, semblaient s'être usés par leurs propres excès. Ils ne s'étaient pas seulement décriés eux-mêmes, ils s'étaient mutuellement déshonorés. Dans une lutte ardente de prérogatives, chaque classe avait prouvé que la constitution des classes rivales était vicieuse ; et ce point où chacune s'exceptait seule, l'opinion publique l'avait aisément étendu à toutes. Nulle société n'est possible sans la justice, au moins à quelque degré, et la justice était partout violée. Nul gouvernement n'est durable s'il ne donne en une certaine mesure satisfaction aux idées et aux besoins du temps, surtout s'il n'est supérieur à ceux qu'il gouverne. Au XVIIIe siècle, la masse de la nation était supérieure à ses chefs pour les mœurs et pour les lumières. Elle était appelée par le droit du plus digne à gouverner à son tour.

Ce changement s'opérera-t-il par la conciliation ou par la violence ? Y aura-t-il une réforme ? Y aura-t-il

une révolution ? Telle est la question que le nouveau règne était tenu de résoudre : car il fallait choisir.

Il était naturel, dût-on s'arrêter dans cette route, qu'on essayât d'abord des concessions. Telle fut ou telle parut être l'intention de la nouvelle cour.

C'est M. de Maurepas qui appela Turgot au ministère (1774). Deux cents ans auparavant, à la veille aussi d'une grande catastrophe, le cardinal de Lorraine avait fait admettre l'Hôpital dans les conseils de la royauté. Aux deux époques, on vit en présence la vérité et l'erreur, l'esprit d'opposition violente et rétrograde et l'esprit de conciliation ; on les vit représentés au pouvoir par deux hommes, sans doute encore une fois afin que les chefs de la nation fussent clairement instruits des griefs, et qu'ils n'eussent pas à rejeter la faute sur la fatalité.

M. de Maurepas fut le mauvais génie du nouveau règne. C'était un de ces hommes comme il s'en trouve toujours au déclin des monarchies, pour les pousser à leur ruine, d'autant plus dangereux que leur opposition aux besoins publics n'est pas toujours une flatterie, et qu'en trompant ils sont de bonne foi. Ces hommes, il ne faut pas trop les maudire. Quelquefois ils servent à leur manière les desseins de la Providence, car ils achèvent de perdre des situations désespérées. Souvent, il est vrai, ils contrarient ces desseins, en empêchant un rapprochement possible entre les partis. Mais dans ce cas même ils désarment la colère, et, par l'excès de leur folie, le philosophe qui les juge s'apitoye presque sur eux-mêmes.

M. de Maurepas n'était pas un homme profondément

corrompu ; il avait même eu l'honneur d'être disgracié pour son opposition aux maîtresses. Ce n'était pas un ennemi du progrès et du peuple : il n'y avait jamais songé. Rien ne prouve même qu'il ne fût de bonne foi quand il appelait Turgot aux affaires sur la désignation de l'opinion publique et de madame la duchesse de Maurepas. Mais son esprit était frivole, ses idées mobiles. C'est ce qui commença de tout perdre. Quand Louis, épouvanté de sa jeunesse, de son inexpérience, des maux du présent, des menaces de l'avenir, venait témoigner ses craintes au vieux confident, celui-ci souriait. Il rassurait le prince, lui disait que ces embarras n'étaient que difficultés communes aux règnes qui commencent, soucis ordinaires de la politique. Quand le roi venait s'en remettre à lui sur un projet, sur une réforme, sur un homme public dont l'État pourrait tirer quelque service, M. de Maurepas se contentait de répondre : « On peut en essayer. » Turgot fut le premier essai du nouveau règne.

Jamais réformateur n'avait montré moins d'empressement à rechercher le pouvoir. Jamais réformateur ne se fit moins illusion sur les difficultés qui l'attendaient. Appelé au contrôle général après un court passage au ministère de la marine, sa première démarche fut de marquer au roi, dans une lettre, la conduite qu'il se proposait de tenir. Il sait qu'en imposant l'économie aux différents services, chacun d'eux ne manquera pas d'invoquer la faveur de l'exception. Il sait « qu'il sera craint, haï même de la plus grande partie de la cour, qu'on lui imputera tous les refus, qu'on le peindra comme un homme dur ; que le peuple, aisé à tromper, l'atta-

quera pour les mesures mêmes qu'il aura prises en sa faveur. »

C'est le devoir qui détermina Turgot à accepter dans un moment si critique la responsabilité du pouvoir. Mais il faut que le dévouement soit avoué par la prudence, il faut qu'une entreprise présente des chances de succès. Cette condition ne manquait pas à Turgot. Si le dernier roi avait pu paraître l'image de la royauté décrépite et corrompue, qui n'aurait cru voir dans ce prince jeune, pur, animé des intentions les plus libérales, l'image de la monarchie renaissante, l'espérance de la régénération du royaume ? Renouer cette antique alliance du roi et du peuple contre les corps privilégiés, accomplir la réforme sociale par le moyen d'une royauté respectée et puissante : tel est le plan qu'avait conçu Turgot.

L'occasion de mettre ce plan à exécution ne tarda pas à s'offrir. Bientôt les courtisans présentèrent au roi comme un moyen de popularité le rappel de l'ancien parlement qu'avait exilé Maupeou. Turgot combattit la proposition avec force : il montra que c'était relever une barrière, et non créer un appui. Ce fut en vain. Maurepas, qui insistait pour le rappel, l'emporta. Et après la séance du conseil, le roi, qui venait de céder à son favori, se hâta de dire à Turgot : « Ne craignez rien, je vous soutiendrai toujours. » Ce fut la première faiblesse du prince et la première faute du règne.

La tâche de Turgot était double. Il avait à subvenir aux embarras financiers du royaume, à réaliser les réformes nécessaires. Ces deux parties de son œuvre, à beaucoup d'égards, étaient liées entre elles ; car s'il est

vrai qu'aux questions les plus élevées, les plus générales, les plus purement politiques, se trouve mêlée une question de finances, les questions de finances dépendent aussi de l'ensemble de l'administration et tiennent à tout le mécanisme social. Cela parut surtout alors. La crise financière ne s'explique pas seulement par les prodigalités des derniers règnes ; elles ne firent que la hâter. La taille, la capitation, les vingtièmes, la dîme, une répartition inégale, inique, les aides, la corvée, les règlements manufacturiers qui entravaient les progrès de la production ; les douanes intérieures qui arrêtaient la circulation des produits ; les jurandes et les maîtrises qui opprimaient l'ouvrier, qui nuisaient au travail par des formalités et des lenteurs inutiles, qui constituaient les industries diverses en état d'isolement, d'immobilité, d'hostilité permanente, qui, enfin, rendaient impossible l'abaissement des prix : tous ces abus, tous ces fléaux pesaient à la fois sur l'État, sur la finance et sur le peuple. La vraie cause du mal était dans l'organisation du royaume. Il fallait que le remède, pour être efficace, fût étendu comme le mal même.

On n'exagère pas en disant que la France manquait en même temps, et au même degré, de liberté et d'ordre; que le pouvoir était à la fois partout et nulle part. Nulle autorité dont l'action ne fût annulée par une autorité rivale : partout la gêne de l'administration, la prohibition en matière de presse, de religion, non moins qu'en matière de commerce et d'industrie. La Sorbonne, les parlements, les corporations, se partageaient la tyrannie, et quelquefois l'exerçaient en commun. Souvent, dans d'autres temps, la liberté et le pouvoir s'opprimè-

rent l'un l'autre. Mais alors la France avait atteint une sorte d'idéal dans le désordre. Elle avait tout le mal que peut faire le pouvoir, et pas de pouvoir fort, tout le mal que peut faire la liberté sans règle, et pas de liberté.

C'est une telle situation que Turgot avait résolu de changer en portant le remède avec prudence, avec ménagement, mais avec ensemble et décision, sur toutes les parties malades du corps social. Il fallait les guérir toutes, ou s'attendre à l'une de ces crises violentes qui, en un instant, tuent ou sauvent les peuples.

Ramener dans les différentes parties de l'État et de la société la règle et le mouvement, donner au pouvoir l'unité, non l'unité factice et peu durable du despotisme, mais l'unité fondée sur les lois ; établir le plus possible l'égalité civile ; enfin combiner de telle sorte la liberté et l'autorité, qu'au lieu de s'entraver elles se soutinssent mutuellement : voilà le but commun auquel se rapportent toutes les réformes sociales, politiques, économiques, que le ministre se proposait d'établir.

C'est en vue de l'ordre et de la liberté qu'il méditait de reconstituer l'organisation administrative de la France. Il voulait, disait-il, que les administrés cessassent de considérer le gouvernement comme leur partie adverse, et que le gouvernement n'intervînt que comme juge et haut protecteur des intérêts de chacun. Pour y parvenir, il fallait que les citoyens fussent appelés eux-mêmes à répartir l'impôt. Des assemblées de communes, des assemblées d'arrondissements composées des délégués de celles-ci, des assemblées de provinces composées des délégués des arrondissements, enfin la grande munici-

palité du royaume, composée elle-même de la délégation des provinces, formaient, dans ce plan, les différents degrés de la hiérarchie administrative. En fondant sur l'élection le système administratif, il y jetait le mouvement et la vie, et se montrait fidèle à son grand principe, que nul mieux que l'individu lui-même n'est capable de bien juger de son intérêt ; en établissant cette élection sur une base large et forte, il donnait à l'administration plus de stabilité ; en la concentrant, pour ainsi dire, au sommet, il faisait véritablement de la grande municipalité la tête de la nation. Car c'est là que siégeaient principalement l'intelligence et les lumières.

Tout ce système reposait sur la propriété. Les propriétaires de terres étaient seuls éligibles et seuls électeurs. Le succès d'un tel plan eût créé un état, sans nulle comparaison, supérieur à la mauvaise constitution qui régissait la France. Car les petits possesseurs se trouvaient acquérir des droits, tandis que jusqu'alors ils n'avaient eu que des vexations. Mais la réalité sur ce point a assez surpassé ce qu'on appelait alors une rêverie d'utopiste pour qu'il nous soit permis de trouver un tel système encore trop peu libéral. Au reste, le ministre n'oubliait pas les droits du plus grand nombre. C'était surtout en vue de ce grand nombre trop sacrifié qu'il demandait une constitution protectrice, au lieu d'une organisation oppressive. Non-seulement il le délivrait de charges accablantes, mais il se confiait dans cet espoir que peu à peu il s'élèverait à la propriété par le travail, dont ses plans économiques avaient pour but de lui assurer les instruments et le salaire. Ainsi il rui-

nait la féodalité sans ruiner l'aristocratie, dans laquelle il croyait voir les plus hautes garanties de sagesse et d'indépendance.

En accordant les principaux avantages à la propriété territoriale, Turgot faisait aussi retomber sur elle les plus lourdes charges. Un seul impôt, l'impôt direct, un seul impôt direct, l'impôt territorial devait être établi. Ici se retrouvait trop l'économiste disciple des physiocrates. Persuadé à tort que le *produit net* de la terre forme à lui seul tout le revenu, il croyait que tous les impôts entraient dans l'impôt prélevé sur la terre. Mais autant Turgot se montrait décidé dans la pure théorie en faveur de cette vue erronée, autant il fit preuve de réserve dans la pratique. Il voulait s'en remettre sur cette matière à la décision de la grande municipalité qui se serait instruite de l'état de la question et qui aurait préalablement formé un *cadastre général* du territoire (1).

L'homme d'État qui fait une part si grande en matière administrative à la liberté des communes est le partisan déclaré de la *centralisation* des pouvoirs. Dans sa *lettre* au docteur Price sur les *colonies américaines*, dont près de trente ans auparavant l'auteur des Discours en Sorbonne avait prédit l'émancipation, il critique vivement l'organisation fédérative. Soumettant à Louis XVI, dans un mémoire, quelques-unes de ses vues politiques, Tur-

(1) Nous ne pouvons nous empêcher de signaler ici une erreur relative à Turgot dans l'*Histoire de l'économie politique* de M. Blanqui. L'auteur accuse Turgot d'avoir voulu avec précipitation faire prévaloir ses idées sur l'impôt. Ce reproche de précipitation plus d'une fois intenté à Turgot, nous l'avons examiné de près et nous ne l'avons trouvé fondé ni ici ni ailleurs.

got demande qu'un magistrat représente dans chaque municipalité l'autorité centrale, « présidant à toutes les délibérations et placé absolument dans la main du roi. » Peut-être, en face de la lutte et de la rivalité des priviléges, allait-il même jusqu'à forcer le principe de l'unité. Il inclinait à accorder au roi presque tout le pouvoir législatif, et concentrait la délibération entre les mains d'une assemblée unique. La première mesure eût pu être excellente provisoirement, pour opérer la réforme avec plus de promptitude et d'ensemble. La seconde était une erreur. Une assemblée unique est la plus dure des tyrannies, parce que le pouvoir y appartient à tous et la responsabilité à personne. On put s'en apercevoir quelques années plus tard.

Turgot ne jugeait pas l'unité moins nécessaire dans l'instruction publique. C'est à l'État qu'il attribuait le dépôt de l'instruction publique, qu'il centralisait elle-même entre les mains d'un conseil dit d'instruction nationale : « Ce conseil, écrit-il, veillera sur la police de l'éducation, fera composer les livres classiques de telle manière que l'un conduise à l'autre, et que l'étude des devoirs du citoyen, membre d'une famille et de l'État, soit le fondement de toutes les autres études. » Il ne se montre pas moins préoccupé de l'instruction des classes pauvres, « instruction avant tout morale et sociale, qui exige des livres faits exprès au concours, et un maître d'école dans chaque paroisse qui les enseigne aux enfants. » Il demande enfin qu'on accorde à l'instruction religieuse la part qui lui est due, mais il s'élève avec force contre la direction de l'instruction publique par le corps clérical.

En proclamant la liberté du commerce des grains,

l'abolition des maîtrises et des jurandes, Turgot ne travaillait pas seulement pour la liberté, il travaillait aussi pour l'unité nationale. Car ces mesures contribuaient à renverser les barrières des provinces, à faire de la France un vaste et unique marché, de ses habitants un grand et unique peuple; elles forçaient les hommes à se voir, à s'entendre, à se concerter, et à se servir réciproquement par de libres échanges. Par là Turgot se montrait conforme à la grande tradition nationale, à la politique des hommes d'État les plus glorieux, qui, presque tous, avaient été les ouvriers de cette grande tâche; mais ce qu'ils avaient fait avec excès et surtout en vue du pouvoir royal, Turgot voulait le faire au profit de la nation.

Une pensée d'humanité, de justice, d'ordre public, préside à toutes les réformes que Turgot réalisa. Soit qu'il abolisse la *contrainte solidaire,* soit qu'il étende à toute la France la suppression des *réquisitions* pour les convois militaires, soit qu'il supprime à Lyon et à Rouen les monopoles de vente, d'achat et de mouture des grains, soit qu'il accorde à plusieurs ports le privilège de commercer avec les colonies françaises d'Amérique, soit qu'il améliore la navigation intérieure, et substitue à des voitures lourdes et dispendieuses ces voitures commodes et d'un prix moins élevé, désignées sous le nom épigrammatique de *turgotines*, soit qu'il réorganise la régie des hypothèques, et diminue les frais de banque dans les transactions de l'État, soit qu'il ordonne la libre circulation des vins, soit qu'il refuse pour son compte le présent de trois cent mille livres que les fermiers généraux avaient coutume de faire au contrôleur général à chaque renouvellement de bail, et interdise

ces pensions honteuses qu'ils payaient à des personnages influents, il sert à la fois la finance, dont il diminue les charges et développe les ressources, et le peuple, dont il soulage les misères. C'est en vue du peuple qu'il établit la *caisse d'escompte*, dont l'effet devait être d'abaisser l'intérêt, convaincu « que la baisse de l'intérêt de l'argent, c'est la mer qui se retire, laissant à sec les plages que le travail de l'homme peut féconder. »

Mais il fallait aller plus loin : il fallait frapper le mal à sa racine ; il fallait relever d'une longue oppression ce peuple courbé sur le sillon féodal, et soumis à la tyrannie des corporations. Proclamer la liberté du travail, c'était proclamer la liberté du peuple. C'est ce que fit Turgot dans ses édits de 1775, par lesquels il le délivrait de la servitude des *corvées*, et l'arrachait à la gêne des *jurandes* et des *maîtrises*. C'est une chose admirable de le voir expliquer, dans un langage plein de clarté et de grandeur, la raison sociale ou économique des réformes qu'il accomplit. Il semble que le législateur écrive sur l'image de la loi divine et éternelle. On sent que l'humanité est à l'une de ses grandes époques, que quelque chose de nouveau se prépare dans le monde, que le règne du droit approche. Écoutons les premières paroles de l'édit par lequel il abolit les corporations et proclame l'émancipation des classes ouvrières : « Dieu, en donnant à l'homme des besoins, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait du droit de travailler la propriété de tout homme ; et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptible de toutes. » Toute une révolution est dans ces paroles

de Turgot. C'est la noblesse qui passe en des mains nouvelles ; c'est comme le symbole nouveau de la civilisation.

Quand Turgot s'était borné à détruire des abus partiels, des monopoles locaux, on l'avait supporté ; mais quand il porta la main sur des priviléges qui intéressaient des classes entières, le déchaînement fut universel.

Il eut contre lui le clergé. Une circonstance particulière l'avait déjà indisposé. Au moment de la cérémonie du sacre, d'accord avec Malesherbes, Turgot avait demandé au roi de ne pas prononcer l'abominable formule « d'exterminer les hérétiques. » Les évêques s'y opposèrent ; ils répondirent par une remontrance, et répandirent que Turgot avait résolu de tyranniser la religion catholique.

Des intérêts moins sacrés éveillaient aussi les alarmes du clergé de France : ses mesures contre la féodalité atteignaient l'Église. Enfin, dans ses Mémoires, s'il parlait quelquefois d'augmenter l'influence et les ressources du clergé, il ne désignait par ce mot que les simples curés, et surtout les curés de campagne.

Il eut contre lui le parlemeut, ainsi qu'il l'avait prévu. M. Hue de Miromesnil prit en mains la cause des hautes classes, et, au sujet des corvées, s'attendrit presque jusqu'aux larmes sur le sort des riches. M. l'avocat général Séguier s'étendit sur les mérites du régime prohibitif, auquel la France, dit-il, devait la grandeur et l'étendue de son commerce, et il montra la ruine publique sortant de la liberté de l'industrie. Pour que le parlement insérât les édits, il fallut que le roi tînt un lit de justice. C'est ce lit de justice que les philosophes, qui aimaient à jouer sur

les mots, même en exprimant des idées sérieuses, appelèrent *lit de bienfaisance*. Quant à Turgot, sans doute parce que les abus spoliaient le pauvre avec une espèce de régularité, il fut accusé d'attenter à la propriété.

Il eut enfin contre lui, et j'ai honte de le dire, il eut contre lui le peuple. Ce peuple qui était l'objet de toutes ses pensées, ce peuple, comme il l'avait prédit dans sa lettre à Louis XVI, « l'attaqua pour les mesures mêmes qu'il avait prises en sa faveur. » La nation éclairée le soutint constamment, parce qu'elle savait le comprendre ; mais le bas peuple, plus disposé à croire ses flatteurs que ses amis, surtout quand ses amis sont ministres, s'ameuta, persuadé qu'il dépendait du gouvernement de faire cesser la cherté des grains. Les ennemis de Turgot allèrent même jusqu'à répandre que le contrôleur général avait produit la famine en permettant l'exportation du blé, dont il avait seulement autorisé la libre circulation à l'intérieur. On vit alors des bandes de brigands exciter les paysans à la révolte, incendier les granges, couler à fond les bateaux chargés de blé, arriver jusqu'à Versailles, où le roi eut la déplorable faiblesse d'accorder à leurs cris une diminution dans le prix du pain, pendant qu'à Paris, le lieutenant de police, dévoué au parlement, faisait pacte avec l'émeute. Il fallut que Turgot sévît : le lieutenant de police fut destitué. La justice prévôtale, sans prendre les ordres du ministre, fit pendre deux des principaux instigateurs des troubles. On répéta que c'était Turgot qui excitait les désordres par l'application imprudente de ses théories, et qu'il versait le sang humain pour assurer leur triomphe.

Est-il besoin de dire qu'il eut contre lui les gens de cour ? C'était en un tel lieu une grande nouveauté, un grand scandale que ce langage toujours grave et sincère, que ce souci dominant des besoins populaires. Turgot dénonçait l'imminence de la crise, la nécessité de la prévenir; il passa pour un esprit remuant, pour un prophète de malheur. Il avait des vues d'ensemble, on l'accusa d'être un homme à système. Il osait retrancher à l'oppression quelques-uns de ses priviléges, on l'appela tyran et ennemi des lois. Sa timidité même dans ses relations avec les hommes était tournée contre lui. Au lieu de croire qu'il paraissait fier parce qu'il était timide, on aima mieux dire qu'il était timide par orgueil. La haine se répandit en flots d'injures, s'exprima par des caricatures, des chansons et des épigrammes. Un frère du roi, qui niait alors, mais qui, plus tard, dut comprendre la nécessité des réformes, *Monsieur*, depuis Louis XVIII, daigna se faire auteur pour écrire contre Turgot un pamphlet violent, mais beaucoup plus spirituel, il faut le reconnaître, que les injures de d'Épresmenil, et plus habile que les remontrances du parlement.

C'est le propre de la médiocrité frivole et vaniteuse de s'irriter contre la supériorité du mérite, surtout quand ce mérite est honnête. M. de Maurepas n'était pas seulement hostile aux réformes, il haïssait le réformateur. Il était dur pour tous ces hommes à qui une certaine intrépidité d'ignorance avait tenu lieu de génie, de se trouver dans le conseil du roi, en présence de cet esprit ferme et sévère qui les accablait par la hauteur et l'abondance de ses vues; en présence de cet homme

dont le calme inaltérable devait être facilement pris pour dédain par des gens qui, après tout, avaient assez d'esprit pour soupçonner un peu leur manque d'idées. Causes petites et misérables ! mais proportionnées par là même à ceux dont nous parlons. Et ne sait-on pas que la vanité blessée est souvent plus terrible que l'intérêt menacé ?

On rougit de rappeler les moyens qu'employèrent les courtisans, conseillés ou soutenus par M. de Maurepas, pour perdre Turgot dans l'esprit du roi. Une correspondance blessante pour le roi, injurieuse pour la reine, fut supposée entre le ministre et un de ses amis, et mise sous les yeux de Louis XVI. M. de Maurepas, à qui le prince venait en faire confidence, défendit son collègue avec assez d'habileté pour achever de le rendre suspect.

Pour soutenir Turgot contre les attaques du clergé qui l'accusait d'être un impie, de la noblesse qui l'accusait d'être un spoliateur, du parlement qui l'accusait d'être un despote, des fermiers généraux qui le jugeaient leur ennemi parce qu'il voulait mettre de l'ordre dans les finances, des petits marchands qui ne pouvaient souffrir que leurs ouvriers pussent, grâce au travail, devenir un jour leurs égaux, contre tous ces corps enfin qui se haïssaient mutuellement, mais qui haïssaient en commun le réformateur, il eût fallu l'appui constant, énergique de la royauté, et Turgot eut affaire à Louis XVI.

Turgot a dit quelque part : « Il faut beaucoup de sagacité et même de génie pour savoir toujours connaître son véritable intérêt. » Le génie et la sagacité manquèrent au roi Louis XVI. Sa volonté fut indécise, parce

que ses idées étaient incertaines. Placé entre un temps qui finissait et une ère nouvelle, il ne fut ni avec le passé ni avec son siècle. Son esprit flotta toujours entre le droit divin et le droit national. Il ne sut où était le vrai, où était le bien, et, se décidant toujours pour le parti où il croyait les voir, l'irrésolution de sa pensée l'entraîna souvent à prendre pour eux leur trompeuse image. Il faut à de pareilles âmes, honnêtes et vacillantes, pour les éclairer, pour les soutenir, comme une conscience extérieure et visible. Turgot pendant quelque temps fut la conscience de Louis XVI; mais, à défaut de principes, des préjugés vivaient au fond du cœur du jeune roi. Ce fut l'habileté des courtisans de savoir les réveiller. Louis avait dit dans un moment d'effusion : « Il n'y a que M. Turgot et moi qui aimions le peuple. » On l'amena par scrupule à se défier du ministre réformateur. Son honnêteté, aidée de Turgot, avait jugé que la liberté, l'égalité, ne sont pas des chimères impies, que le devoir du chrétien ne s'opposait pas à ce qu'il leur donnât satisfaction. Son esprit naturellement droit avait compris que la nécessité politique lui commandait des sacrifices. On lui persuada que céder aux besoins du temps, c'était céder aux philosophes, attenter à la religion, dégrader la couronne et perdre l'État. On le domina par la plus grande crainte qui tourmente les faibles, la crainte de l'inconnu; on le retint par la plus grande prise que présente leur âme, la force de l'habitude. La force de l'habitude et la crainte de l'inconnu rejetèrent Louis XVI dans le passé.

Assiégé, ébranlé par Maurepas, la reine, le comte d'Artois, les évêques, les parlementaires, Louis XVI

avait déjà donné plusieurs marques de mécontentement au ministre philosophe. Déjà Maurepas, par des scènes habilement ménagées, avait su amener Malesherbes à donner sa démission. Turgot ne voulut pas encourir le reproche d'avoir désespéré trop tôt du bon sens des hommes et du succès de la bonne cause : il ne voulut pas quitter la place qu'on ne l'en eût chassé. Ce jour ne tarda pas à arriver. Turgot venait de lire à Louis un mémoire que le prince avait reçu avec impatience et écouté avec ennui. — « Est-ce bientôt fini ? avait dit le roi. — Oui, Sire. — Tant mieux, répartit Louis XVI. » — Deux heures après le ministre recevait sa lettre de renvoi.

Turgot reçut la nouvelle de sa chute avec calme, comme il avait appris celle de son élévation. Mais, insensible au coup qui frappait sa personne, il ne put dérober son âme à de douloureux pressentiments ; il sentit que sa chute entraînait celle de la monarchie. Dans une lettre au roi, dernière justification de ses vues, dernière prophétie de ce qui devait arriver, il laisse échapper ces paroles pleines de tristesse : « Tout mon désir est que vous puissiez toujours croire que j'avais mal vu, et que je vous montrais des dangers chimériques. Je souhaite que le temps ne me justifie pas, et que votre règne soit aussi heureux, aussi tranquille et pour vous et pour vos peuples qu'ils se le sont promis d'après vos principes de justice et de bienfaisance. » Et s'épanchant devant quelques amis, il ajouta : « La destinée des princes conduits par les courtisans, est celle de Charles Ier. »

Voltaire ne manqua pas à la défense de celui qu'il n'avait jamais cessé de soutenir. A tous les moments

importants de la vie de Turgot, on entend cette grande voix du siècle encourager le réformateur. Quand Turgot est nommé intendant de la province de Limoges : « On prétend, lui écrit le philosophe, qu'un intendant ne peut faire que du mal ; vous prouverez, j'en suis sûr, qu'il peut faire beaucoup de bien. » Quand Turgot est attaqué par le parlement, Voltaire écrit des brochures pleines de verve pour flétrir les corvées et défendre la liberté du commerce. Plus tard, il baise en pleurant « la main qui a signé le salut du peuple. » Turgot tombe du pouvoir : Voltaire s'écrie : « Ah ! quelle nouvelle j'apprends ! La France aurait été trop heureuse. Que deviendrons-nous? Je suis atterré. Je ne vois plus que la mort devant moi depuis que M. Turgot est hors de place. Ce coup de foudre m'est tombé sur la cervelle et le cœur. » Et il le venge de toutes les attaques en lui adressant l'*Épitre à un homme*.

Tandis que le philosophe se lamentait, les privilégiés se livraient aux transports d'une joie bruyante. La cour présentait l'aspect d'une fête. Sa satisfaction devait bientôt être complète : les priviléges furent rétablis. Le roi céda devant le parlement. Les édits qu'il avait fait enregistrer furent annulés, les jurandes, les maîtrises, les corvées remises en vigueur. Et comme s'il n'y avait pas assez d'abus, le contrôleur général qui succédait au fondateur de la caisse d'escompte créa la *loterie de France !*

Ainsi les voies de conciliation ont été tentées par Turgot, et elles l'ont été vainement. Cour, parlement, clergé, sont restés sourds aux besoins de tout un siècle, de tout un peuple réclamant par la voix d'un ministre. Le second moyen d'accomplir un changement inévitable,

reste donc seul : la force est l'unique recours du bon droit. Elle éclatera, cette révolution que Turgot essaya de prévenir. L'avertissement a été clair et solennel, le châtiment sera terrible. Ils ont refusé d'abandonner leurs priviléges, et leurs biens seront confisqués. Ils n'ont pas voulu sacrifier la plus faible partie des jouissances de la vie, et leur vie sera prise sur les échafauds, leur vie et celle des innocents qu'ils entraînent à leur suite. On verra la justice établie par les moyens de l'iniquité, et la plus sainte des causes souillée à l'égal de la plus impure. Le mot du frivole Maurepas : « On peut en essayer, » déjà commence à s'attacher au malheureux roi comme une destinée. Son règne ne sera qu'un long essai. Il essayera des ministres réformateurs et des ministres courtisans ; il essayera des faiblesses et des coups d'État, de tout excepté d'un plan suivi et d'une volonté résolue, jusqu'au jour où la sentence cruelle d'une assemblée sans scrupule et sans pitié lui apprendra que le temps des essais est fini, et que, devant les partis soulevés, la faiblesse est traitée comme la trahison et l'honnêteté qui hésite comme le crime déterminé.

En face de ces crises formidables, l'esprit se replie sur lui-même, et s'interroge avec effroi sur les chances qui furent offertes aux hommes de les prévenir; mais aux prises avec l'inconnu, il est réduit à des suppositions, tout au plus à des vraisemblances. Était-il possible que Turgot prévînt la révolution? Les sentiments et les idées des différentes classes étaient-ils à la hauteur des institutions qu'il méditait de donner à la France? Ne fallait-il pas que les esprits fussent jetés pour ainsi dire et mêlés dans le moule ardent des révolutions? Ne fallait-il pas

que l'ancienne France fût d'un seul coup renversée et brisée par le peuple, puis refondue d'un seul jet par la main puissante d'un grand homme? Enfin, si, s'élevant au-dessus des circonstances passagères, on rattache cette question à des considérations plus hautes et aux lois immuables de l'ordre éternel, n'est-ce pas la destinée même de l'homme de tendre au bien par la lutte et par la douleur? Le Dieu bon n'est-il pas aussi le Dieu sévère; et en préparant la terre comme un séjour de bonheur et de gloire pour l'humanité, n'en a-t-il pas fait aussi un lieu d'exercice où il faut que tout mal ait son châtiment et tout bien son épreuve? Combien ne l'a-t-on pas dit? Toutes les grandes choses ont été mises au prix des grands sacrifices : la science au prix des labeurs de l'esprit et de l'amertume du doute; la vertu au prix des peines qui déchirent le cœur. La vérité religieuse, la vérité philosophique, la vérité physique se sont établies par les prisons, par les supplices. N'était-ce pas une nécessité douloureuse, mais inévitable, que la liberté, que l'égalité civile, qui ne sont ni moins grandes ni moins précieuses, eussent aussi leur baptême de sang?

Questions solennelles et terribles qu'on n'ose pas trancher, qu'on hésite à poser même! Questions difficiles à résoudre, comme toutes celles où se trouvent engagées la liberté de l'homme et l'action de Dieu sur le monde. Mais quelque parti qu'on choisisse, il est impossible de ne pas reconnaître qu'essayer de prévenir la révolution française, fut une entreprise aussi raisonnable qu'elle était glorieuse. Si cette entreprise présenta jamais quelque chance de succès, c'est certainement à ce moment de l'histoire, au début d'un règne nouveau, quand la

nation, qui n'était rien dans le gouvernement, se fût trouvée heureuse d'y être admise enfin pour une part, quand elle n'avait pas appris qu'elle pouvait élever son ambition plus haut encore. Turgot ne se dissimula pas les difficultés de la tâche; mais ce fut son honneur de les voir et de les affronter. Nul autre n'était plus capable de mener à bien une telle entreprise. Plein de dévouement à l'ordre et au progrès, à la monarchie et à la liberté, il tenait au passé par ses mœurs, au siècle par ses idées. Si la gloire de sceller l'alliance des temps anciens et des temps nouveaux eût été donnée à un homme, elle eût appartenu à l'esprit modéré et hardi, au ministre prudent et ferme, qui les réconciliait dans ses théories et les associait dans sa personne.

Turgot porta dans la retraite les goûts élevés et purs, l'activité intellectuelle de sa jeunesse, occupé tout entier de philosophie et d'expériences scientifiques (1). Ré-

(1) Nous emprunterons ici les paroles de Condorcet, juge compétent : « Les sciences qu'il avait cultivées remplirent aisément toute sa vie. Il s'aperçut que, dans ses recherches sur la physique, des connaissances mathématiques plus étendues lui seraient souvent utiles, et il résolut de les acquérir. Il porta dans l'étude des mathématiques cet esprit d'analyse métaphysique qui avait été pour lui un guide si sûr dans d'autres sciences... Il cherchait en même temps à donner plus de précision au thermomètre, instrument dont il jugeait avec raison que la perfection serait d'une très-grande importance pour la physique en général et surtout pour la météorologie. Cette science, encore très-nouvelle, était une de celles dont il aimait le plus à s'occuper, et par cette raison, et parce qu'elle offre l'espérance d'une riche moisson de vérités importantes pour la connaissance des lois de la nature et d'applications utiles pour l'amélioration ou la sûreté des productions de la terre, pour la conservation de la santé ou de la vie. Il continuait ses essais sur la distillation dans le vuide. Enfin, convaincu qu'un des plus grands services qu'on pût rendre aux hommes était de faciliter et de multiplier les moyens de se communiquer ses idées, et de délivrer cette commu-

duit par la haine des privilégiés à ne servir plus les hommes que par sa plume, il soutint une correspondance active sur la politique et l'économie sociale avec les plus

nication des entraves que les préjugés y opposent, il s'occupait avec l'abbé Rochon de différentes méthodes expéditives, commodes et peu coûteuses de multiplier les copies de ce qu'on écrit, de remplacer l'imprimerie et de détruire, sinon par la raison, du moins par l'impossibilité du succès, les gênes multipliées qui n'arrêtent pas, mais qui retardent le bien que cette découverte doit faire un jour à l'humanité.

« Turgot avait conservé toute sa passion pour la littérature et la poésie. Jamais il n'avait perdu l'habitude de faire des vers, amusement qui lui était très-précieux dans ses voyages ou pendant les insomnies que la goutte lui causait. Mais ces vers étaient pour lui seul. A peine un petit nombre d'amis étaient-ils admis dans sa confidence... On ne connaît de Turgot qu'un seul vers latin, destiné pour le portrait de Franklin :

« *Eripuit cœlo fulmen, mox sceptra tyrannis.*

« Les vers français métriques sont le genre de poésie que Turgot a le plus cultivé. (Ici Condorcet parle avec approbation de ce genre assez malheureux.)

« C'était par ces occupations que Turgot remplissait sa vie. Un commerce de lettres avec M. Smith, sur les questions les plus importantes pour l'humanité; avec le docteur Price, sur les principes de l'ordre social, ou sur les moyens de rendre la révolution de l'Amérique utile à l'Europe et de prévenir les dangers où cette république naissante était exposée; avec un évêque de l'Eglise anglicane, qu'il détournait du projet singulier d'établir des moines en Irlande; avec M. Franklin, sur les inconvénients des impôts directs et les heureux effets d'un impôt territorial, lui offrait encore une occupation attachante et douce. Le désir du bien général des hommes était en lui une véritable passion.

« Dans le moment où la guerre se déclara, Turgot vit combien il serait honorable à la nation française que le vaisseau de Cook fut respecté sur les mers. Il dressa un Mémoire pour exposer les motifs d'honneur, de raison, d'intérêt même qui devaient dicter cet acte de respect pour l'humanité : et c'est sur son Mémoire, dont pendant toute sa vie l'auteur est resté inconnu, qu'il a été donné l'ordre de ne pas traiter en ennemi le bienfaiteur commun de toutes les nations européennes. »

grands esprits du temps en Angleterre et en Amérique, C'est un beau moment dans l'histoire de l'esprit humain, que celui où s'entretiennent à travers les mers, sur ce qui est utile à tous les hommes, sans acception de classes ni de peuples, Adam Smith, Franklin et Turgot.

Le 20 mars 1781, la mort enleva Turgot, âgé de cinquante-quatre ans. Bien que cette fin semble prématurée, nous pensons que Turgot mourut à propos. Son rôle était fini. Les hommes qui devaient accomplir l'œuvre de la régénération étaient ses disciples, mais des disciples qui, pour la plupart, dépassaient de bien loin la hardiesse du maître. Il vit approcher l'heure où ses théories allaient obtenir une victoire éclatante; il ne vit pas celle où elles devaient être défigurées et souillées. Il put lire le compte-rendu de Necker, dans lequel l'adversaire de Turgot était contraint d'avouer la nécessité de revenir à plusieurs des mesures économiques du ministre déchu. Il put mourir dans la foi de son triomphe sans devenir lui-même une preuve du prix sanglant auquel s'achète ce triomphe hélas ! toujours trop incomplet des idées les plus sages. A quelques années de là, on vit Bailly porter sur l'échafaud sa modération et ses vertus. On vit Malesherbes, après avoir protégé d'une dernière et inutile défense cette royauté que les deux ministres n'avaient pas séparée de leur amour pour le peuple, aller à la mort dans le même tombereau que d'Épresménil, le défenseur du parlement, l'accusateur de Turgot. On vit Condorcet, son ami, son disciple, écrivant en face de l'échafaud ses *Esquisses sur les progrès de l'esprit humain*, mourir comme Turgot

serait mort, avec une confiance sereine dans l'avenir de l'humanité, sur la foi de six mille ans d'histoire et de l'éternelle raison.

Il est temps de faire un dernier retour sur cet homme, qui fut un des plus éminents penseurs du dix-huitième siècle, dont il porta les idées au pouvoir. Turgot, avant tout, est un grand esprit ; cet esprit est plein d'élévation et de fécondité, de pénétration et de droiture. Sa curiosité, comme celle du siècle, est universelle. Mais il porte dans ses vues une impartialité que le siècle ne connaît pas. Cette rare qualité de l'esprit, il la tint de lui-même, non des événements. Sa pensée, qui avait prévenu la maturité de l'âge, ne devança pas moins l'expérience des temps. Il unit à un étonnant degré la force et la mesure. On serait même tenté de croire que cet irréprochable équilibre des facultés de son esprit atténue un peu la puissance de l'effet, et quecette perfection dans le bon sens voile en partie sa grandeur. Comme ministre, Turgot a encouru un double reproche. On a prétendu qu'il avait mal compris la situation et peu connu les hommes. La première de ces imputations ne supporte pas l'épreuve des faits : ses mesures furent aussi modérées qu'elles étaient justes. Quant au reproche d'avoir peu connu les hommes, on a vu que Turgot ne se trompa point sur leur compte en arrivant au pouvoir ; mais peut-être se montra-t-il moins habile à traiter avec eux. Peut-être n'eut-il pas assez de cette souplesse qui est un des moyens de la force. Il ignora l'art de faire servir au bien de l'humanité, même les faiblesses humaines. Il voulut que les moyens fussent en tout aussi irréprochables que le but. Quand on a résolu de dire la vérité aux passions, il y faut

mettre des ménagements infinis. Turgot eut, je l'avoue, le tort de ne pas assez leur en demander pardon.

En somme, peu d'hommes furent plus complets, peu de destinées mieux remplies, et cette destinée, à tout prendre, fut heureuse. Elle alla droit au but de la vie humaine, qui est de connaître, d'aimer et d'agir. Ses souffrances mêmes peuvent être enviées, car elles eurent leur source dans ce qu'il y a de meilleur et de plus élevé, l'amour de la vérité et de l'humanité, et elles tinrent moins aux événements qui le traitèrent avec faveur qu'aux échecs de ses idées qu'il savait devoir être passagers. Turgot est un homme de forte croyance dans un siècle de scepticisme. Il a écrit de Christophe Colomb : « Je n'admire pas Colomb pour avoir découvert l'Amérique, mais pour s'être engagé à sa découverte sur la foi d'une idée. » Nous aussi, nous admirons Turgot, non pour avoir touché ces plages où des contemporains aveuglés ne lui permirent pas d'aborder, mais pour les avoir cherchées avec une généreuse confiance. Nous l'admirons pour avoir cru au bien avec fermeté, pour l'avoir poursuivi sans défaillance, pour n'avoir pas un instant cessé de faire du progrès la foi de sa pensée et le but de sa vie.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ET LE SOCIALISME MODERNE.

1850.

Le nom de Rousseau rappelle une des influences les plus profondes que la philosophie morale et politique ait exercée à aucune époque. Les opinions, les talents, les caractères, l'individu dans ce qu'il a de plus intime, la société dans ce qu'elle a de plus général, ont ressenti cette influence, et le contre-coup en dure encore. Dans nos dernières révolutions, beaucoup de gens saluent ou maudissent l'action exercée par les principes de ce précurseur et de ce docteur de la démocratie. Il semble que si le Rousseau des *Rêveries* et des *Confessions* a eu, et depuis longtemps, son plein effet sur le siècle, le Rousseau du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social* reprenne avec plus de puissance l'empire qu'à un certain moment de la révolution française il eut sur les idées et sur les faits. Le suffrage universel mis en pratique, le socialisme ayant ses journaux et ses chaires, et ne cachant pas son ambition de tout dominer et de tout refaire, de la base au sommet, reportent la pensée vers celui qui a pressenti, formulé et rêvé, sinon voulu tous ces résul-

tats ; et Rousseau cesse presque de paraître le mélancolique aïeul des plus nobles et des plus poétiques rêveurs de notre temps, pour ne plus laisser voir que le devancier et le père des penseurs révolutionnaires et des tribuns qui ont écrit soit le mémoire sur la *Propriété*, soit l'*Organisation du travail*. Dégager de son œuvre les idées qui en sont en quelque sorte les assises, dégager, dis-je, ces idées fondamentales avec précision et netteté de tout ce qui n'est qu'accessoire éloquent, distinguer la partie saine, excellente et qu'on ne saurait trop louer, qui reste la leçon vivante et salutaire de la vraie démocratie, de la partie défectueuse, chimérique, qui n'est propre qu'à l'égarer et à la corrompre, faire en un mot avec un sang-froid que les circonstances rendent peu facile, mais exigent, la part de la vérité et de l'erreur dans ce puissant moraliste et publiciste dont l'esprit est plus que jamais vivant parmi nous, c'est une tâche qui pourrait avoir son opportunité, son utilité, si, sous le couvert de ce grand nom qui défie l'indifférence, il nous était permis d'insinuer quelques distinctions justes, quelques jugements sensés peut-être, applicables à l'état présent non moins qu'à l'histoire tout abstraite des idées dans le passé. Et d'abord, pour débuter par une distinction essentielle qui dominera tout ce travail, je remarquerai que deux points de vue très-marqués, divers et contradictoires, par lesquels il semble ouvrir la carrière à notre temps, se dégagent dans l'œuvre philosophique de J.-J. Rousseau. D'un côté, par la réhabilitation du spiritualisme contre les philosophes de son temps, et par la revendication de la liberté de penser qui lui est commune avec eux, il reprend la tradition de Descartes.

D'autre part, il est le maître le plus autorisé de ces principes de compression sociale et politique qui accablent la personne humaine sous la tyrannie de l'État, un des inspirateurs de ces systèmes de nivellement que le spiritualisme condamne et que la liberté désavoue. Il nous a ainsi paru, après une étude réfléchie de son œuvre morale et politique, étude reprise sous l'influence d'événements si propres à l'éclairer de toutes parts, qu'il y a toute une portion du génie de Rousseau qui dépose contre l'autre, et qui nous servira à avoir raison de ses erreurs et de celles de ses incomplets et violents héritiers. Nous n'écrivons donc ici ni un pamphlet, ni une apologie ; nous cherchons à recueillir les éléments d'une appréciation calme et d'un enseignement profitable.

I

Pour juger les idées de Rousseau, il faut avant tout s'en rendre un compte exact, les voir dans leur vrai jour, dans leur vrai moment ; sinon on s'exposerait à d'assez grossières méprises. Or, selon nous, l'explication de ses contradictions, de ses paradoxes, doit être demandée d'abord à sa destinée, sans laquelle ils risqueraient de demeurer une énigme indéchiffrable. L'homme et le philosophe sont ici inséparables. A la différence de Descartes et de Condillac, de Leibnitz et de Kant, de ces penseurs qui semblent l'expression presque idéale de l'esprit humain, l'auteur d'*Émile* a mis dans sa philosophie ses instincts, ses combats, son âme tout entière.

Rousseau, alors même qu'il paraît uniquement obéir aux exigences impérieuses de la logique, est, avant tout,

le *philosophe du sentiment :* le *sentiment* est son critérium, la réhabilitation du *sentiment* en morale son principal objet. Ce sera donc lui appliquer sa propre méthode et suivre l'ordre réel de son développement philosophique et moral, que de chercher dans ce qu'il sentit l'origine de ce qu'il a pensé. Avec une telle méthode, on ne risquera plus de prendre pour des principes absolus des thèses qui s'expliquent par des circonstances la plupart individuelles.

L'auteur du *Contrat social* naquit dans une petite république, à Genève, d'un père artisan (28 juin 1712). Il apprit en quelque sorte à lire dans les *Vies* de Plutarque. Doué d'une étonnante précocité, Rousseau, dès l'âge de huit ans, avait déjà beaucoup vécu dans ce monde idéal de l'héroïsme antique et de ces sentiments exaltés, exprimés dans les romans d'amour du dix-septième siècle, pour lesquels, dans ses longues veillées avec son père, il ne s'était pas moins passionné. Son âme, dans ces lectures, devait puiser plus d'ivresse que de force. Il rappelle dans ses *Confessions* qu'un jour, tandis qu'il racontait à table le trait de Scévola, on fut effrayé de le voir avancer la main sur un réchaud. Ce geste, d'un héroïsme plutôt rêvé que réel, nous représente l'homme à l'avance et nous prophétise l'écrivain. Publiciste, il placera aussi la plus haute perfection sociale et le point culminant de la vertu et de la félicité humaine dans les temps antiques. Il y aura toujours beaucoup de Plutarque et de romanesque dans sa politique, et lui-même, pour peu qu'on le presse, il l'avouera de bonne grâce.

N'ayant jamais connu sa mère, qui était morte en le

mettant au monde, et privé trop tôt des soins paternels, le jeune Rousseau est mis en pension à Bossey, chez son oncle, le ministre Lambercier. Là il ressent, avec des goûts et des affections plus conformes à son âge, la douce impression de la vie des champs. Là aussi son ardente sensualité reçoit un premier éveil. Enfin, un châtiment non mérité suscite en lui le sentiment passionné de l'injustice, et lui fournit l'occasion de déployer un courage moins chimérique. Rousseau est tout entier en germe dans une telle enfance : âme rêveuse, éprise du bien sous la forme du grand et du sublime, y joignant les goûts simples de l'artisan et de l'habitant des campagnes ; imagination voluptueuse, mêlée de cynisme et de tendresse ; cœur fier devant l'injustice, indomptable à la persécution.

Sous la dure contrainte d'un maître grossier, chez lequel l'enfant avait été mis en apprentissage, ce naturel noblement exalté, mais indolent et faible dans les intervalles de l'enthousiasme, laisse paraître des inclinations qu'une éducation plus exemplaire et plus sympathique eût sans doute étouffées : « Jamais, a-t-il dit, César plus précoce ne devint plus promptement Laridon. » Le penchant de la nature humaine à dégénérer rapidement, saisi dès lors et dans la suite sur son propre exemple, le frappera vivement quand il commencera à méditer sur l'homme et sur la société. Mais son orgueil ne le mettra pas sur le compte de ce qu'il y a de désordonné dans nos instincts, si l'éducation ne les dirige, ne les rectifie et ne les dompte ; il en accusera les entraves artificielles qui les corrompent par la contrainte ; il en accusera les institutions, la société. Ainsi fait son école.

La vie de Rousseau n'est que le contraste d'une supériorité native et d'une destinée ravalée. Un besoin inquiet, insatiable d'indépendance et de nouveauté, le pousse, dès ses premières années, d'exil en exil. Errante mendicité à travers la Suisse et l'Italie, hospice des catéchumènes à Turin, spectacle odieux des conversions à prix d'argent, la sienne arrachée à sa misère, malgré ses remords et ses objections, quelle école pour le réformateur et le controversiste futur ! Puis viennent, au sortir de chez madame de Vercellis, quand déjà le jeune Rousseau mêle au souvenir d'une action coupable un secret désir de régénération morale et un besoin d'idées élevées qui ne le quittera pas, ses entretiens, à Turin, avec l'abbé Gaime, et, plus tard, au séminaire d'Annecy, avec l'abbé Gastier. Si l'auteur de la *Profession de foi* a trouvé dans ces premières et ineffaçables émotions son inspiration religieuse, et dans le souvenir de ses maîtres le type même du Vicaire savoyard, comment ne pas rappeler que l'auteur du *Discours sur l'inégalité* a été laquais, qu'il a mangé à l'office et servi à table? Signalons aussi, parmi tant d'incidents en apparence sans intérêt, mais dont aucun ne fut perdu pour son expérience, l'effet que produisit sur Rousseau errant près de Lyon, la vue de ce paysan dont il ne put surprendre la gêne et les terreurs sans en ressentir toute une révolution morale, produite par la pitié et l'indignation. « Tel fut, a-t-il écrit, le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon âme contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs. » Nous rappellerons enfin en y insistant l'influence profonde, et peut-être décisive, de madame de Warens sur

le jeune fugitif qu'elle avait recueilli, et dont elle cultiva l'intelligence. Il n'y a pas de penseurs éminents et de grands écrivains sans la préparation de fortes études. Rousseau trouva chez madame de Warens le loisir de la rêverie, et il y prit le goût des lectures sérieuses. Femme d'un esprit distingué, elle lut avec lui la Bruyère et la Rochefoucauld, Bayle et Saint-Évremond. C'est sous son toit qu'il étudia Montaigne, Locke, Malebranche, Leibnitz, les *Lettres philosophiques* de Voltaire, dont il fut enchanté, et qui, dit-il, lui inspirèrent le goût d'écrire ; enfin différents ouvrages « qui mêlaient la dévotion aux sciences, et, en particulier, ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. »

Il puisa dans ces lectures ce fonds solide de connaissances sur lequel allait se développer son intelligence méditative. Il est au moins douteux que, sans madame de Warens, le génie et l'âme de Jean-Jacques se fussent développés. Mais il y a toute une partie de cette influence qu'il faut déplorer. Mélange de sensibilité et de licence, elle lui montra en elle cette fatale contradiction d'une pensée noble et d'un cœur généreux avec une vie entachée de souillures : triste contradiction que reproduira Rousseau et qui est son histoire même.

On a contesté que le portrait de madame de Warens fût exact. Entre les passages les plus heureux du *Raphaël* de M. de Lamartine, tout le monde a remarqué celui dans lequel le héros de cette histoire ou de ce poëme romanesque raconte son pèlerinage aux Charmettes : dans ce livre, dont rien n'est médiocre, ni les qualités qui sont de l'ordre le plus éclatant, le plus élevé et le plus rare, ni les défauts qui sautent aux yeux, du moins quand

les yeux qui lisent conservent encore un peu de clairvoyance, malgré l'éblouissement des images, il est peu d'endroits où l'auteur ait été mieux inspiré, plus éloquent. Je ne crois pas qu'on ait parlé jamais de Rousseau avec plus d'âme ; on n'a jamais peint madame de Warens avec un tel charme de pinceau. Le poëte des *Confidences* accuse l'auteur des *Confessions* d'avoir calomnié rétrospectivement, sous l'empire de sa manie ombrageuse, la femme qui l'a secouru, recueilli, instruit, aimé pendant les années si laborieuses et si passionnées de son errante jeunesse ; et à l'idole de Jean-Jacques il substitue une Héloïse tombée aussi, mais tombée, comme il dit, dans l'amour et non dans la turpitude et la dépravation.

Nous avons donc le choix entre deux portraits de madame de Warens : lequel est le vrai ? qui a raison du chantre d'Elvire ou de ce peintre attachant et touchant, mais sensuel, mais coupable, de ses amours, qui n'a pas plus respecté l'image de la femme aimée qu'il n'a ménagé son propre portrait ? Voilà un point de psychologie morale et d'histoire littéraire, dont la solution peut jeter une lumière nouvelle sur le caractère et sur la destinée de Rousseau. Il ne paraîtra pas dénué d'intérêt à ceux qui voient une source inépuisable d'attrait dans ces choses éternellement nouvelles, la jeunesse, le génie, la gloire, l'amour, le malheur. Toutes se trouvent réunies dans ces deux noms désormais inséparables : Rousseau et madame de Warens.

Les *Confessions* de Jean-Jacques ne peuvent plus sortir de la mémoire de quiconque les a lues une fois en temps opportun. Elles s'impriment à jamais dans l'ima-

gination, dans le cœur, dans la réflexion, parce qu'il n'est pas une de ces facultés d'où elles ne soient tirées presque à dose égale, et dont elles ne nous donnent, à travers trop de souillures, l'image la plus vive et la plus pénétrante. Comment oublier un récit où tout est sobre, approprié, mûr, accentué, naturel? Aussi rappellerai-je à peine cette première entrevue du jeune fugitif avec la noble et belle dame de la petite ville d'Annecy ; comment elle le reçut, le conseilla, l'aida de sa bourse ; comment, après la triste épreuve des catéchumènes à Turin et ce refuge navrant contre la misère cherché deux fois dans la domesticité, elle l'accueillit de nouveau, l'abrita sous son toit, lui inspira une passion violente, étrange, qui tenait de l'amour par l'enthousiasme, par la folie dans la tendresse, et du sentiment filial par le respect, par la différence des âges et des rôles, et par ce besoin d'aimer purement, au moins une fois, qui parlait si vivement à celui dont l'enfance n'avait pas connu les saintes affections de la famille ; comment elle forma son cœur à sentir, fit du loisir à sa rêverie, apprit à son esprit à penser ; enfin comment elle fut en quelque sorte tout pour celui à qui tout manquait.

Les Charmettes sont pour Jean-Jacques le point culminant de ce bonheur de sa jeunesse qui avait eu pour double théâtre Annecy et Chambéry. Aux Charmettes, sa passion trouva dans une riante nature ce cadre charmant et simple dont nous ne la séparons plus et qui ne pourrait se briser sans que le tableau lui-même perdît son plus doux reflet. Otez, en effet, ce cadre, ôtez la jeunesse, ôtez l'illusion, réduisez l'histoire de cet amour

à ses termes pour ainsi dire exacts ; effacez la magie du style des *Confessions*, oubliez autant qu'il est possible dans madame de Warens le cœur bienfaisant, l'esprit distingué, pour ne voir en elle que l'amante, qu'avez-vous devant les yeux ? Une femme qui se partage entre cet enfant, personnification du génie naissant et de l'amour véritable, et des favoris de bas étage. Vous avez devant vous un jeune homme plein de passion qui voit ce partage et qui le souffre, jusqu'au moment où l'infamie d'un nouveau choix réveille dans son cœur la fierté et la douleur et lui fait abandonner cette maison, l'âme pleine d'une tristesse et d'une amertume qui ne le quitteront plus.

Je ne dis pas : est-ce assez de souillures ? mais est-ce assez de contradictions ? Madame de Warens était d'une noble famille ; elle était pieuse ; ses manières étaient distinguées, sa figure belle, ses goûts sérieux, son esprit chimérique, mais supérieur ; la nature active et ambitieuse de ses chimères paraissait faite elle-même pour la préserver ; elle se plaisait aux idées élevées, judicieuses, élégantes et même austères. Lorsque, lisant avec son jeune disciple les plus purs et les plus subtils moralistes du dix-septième siècle, elle se mettait à moraliser pour son compte, *elle se perdait quelquefois un peu dans les espaces*, à ce que nous assure Jean-Jacques. Qu'on joigne à cela que cette âme toujours en mouvement était unie à l'organisation la plus froide, et on ne s'expliquera pas l'abaissement de ses chutes, et l'on comprendra que le peintre de *Jocelyn* ait cru à la diffamation de la délicatesse et de la fidélité par la plume ingrate d'un misanthrope en démence, cherchant à évoquer les rêves de sa

jeunesse et ne trouvant en leur place que les soupçons d'une vieillesse aigrie et désenchantée.

Et pourtant nous persistons à tenir pour vraie la peinture de madame de Warens par Jean-Jacques Rousseau. Nous le déplorons sans aucun doute : mais enfin, puisqu'il faut ou qu'elle soit conforme à l'opinion qu'en donne l'auteur des *Confessions*, ou que Rousseau lui-même devienne moins encore le plus fou que le plus vil des calomniateurs, nous ne devons voir que la vérité ; c'est déjà trop que Jean-Jacques se soit rendu coupable de la mauvaise action de divulguer des faiblesses dont le secret ne lui appartenait pas et aurait dû lui demeurer sacré, sans lui intenter encore des griefs exagérés et surtout, nous le verrons, peu probables.

Rappelons rapidement à quelle occasion et par quelles raisons M. de Lamartine en est venu à suspecter ce portrait et à le remplacer par un autre qu'il croit plus vrai parce qu'il lui paraît plus vraisemblable.

Raphaël, avant de quitter Chambéry et cette chère vallée où s'est écoulé, comme pour Rousseau, le drame de ses amours, veut aller visiter avec la femme qu'il aime la petite maison de Jean-Jacques et de madame de Warens aux Charmettes. Un paysage, dit-il avec raison, n'est qu'un homme ou une femme. Qu'est-ce que Vaucluse sans Pétrarque? qu'est-ce que Sorrente sans le Tasse? qu'est-ce que la Sicile sans Théocrite? qu'est-ce que le Paraclet sans Héloïse? qu'est-ce qu'Annecy sans madame de Warens? qu'est-ce que Chambéry sans J. J. Rousseau? Ciel sans rayons, voix sans échos, sites sans âmes! Les deux amants, tout en discourant de ce premier amour et de ce premier berceau du génie, gra-

vissent le sentier rocailleux qui mène aux Charmettes. « Nous nous arrêtions de temps en temps et nous nous asseyions sur la douve du sentier au midi pour lire une page ou deux des *Confessions* et pour nous identifier avec le site. Nous revoyions le jeune vagabond, presque en haillons, frappant à la porte d'Annecy et remettant en rougissant sa lettre de recommandation à la belle recluse dans le sentier désert qui conduisait de sa maison à l'église. Le jeune homme et la jeune recluse nous étaient si présents qu'il nous semblait qu'ils nous attendaient et que nous allions les voir à la fenêtre ou dans les allées du jardin aux Charmettes. Nous nous remettions ensuite en chemin pour nous arrêter encore. Ce lieu nous attirait et nous repoussait à la fois, comme un lieu où l'amour avait été révélé et comme un lieu où il avait été profané aussi. Il n'avait pas ce danger pour nous. Nous devions le rapporter éternellement aussi pur et aussi divin que nous le portions dans nos âmes. » La Julie de *Raphaël* est en effet de tous points l'opposé de madame de Warens dans les *Confessions*. Madame de Warens est dévote et fragile ; Julie est incrédule et sage. Madame de Warens ne se fait pas scrupule de se livrer à de banales fantaisies ; Julie ne cède pas même à l'amour unique et infini qu'elle éprouve et qu'elle inspire ; par une fatalité singulière elle ne pourrait y céder sans mourir, et Raphaël est placé dans l'alternative de l'héroïsme ou d'une faiblesse qui serait un crime. La lutte même au reste semble s'effacer pour ces deux poétiques natures dans l'idéale extase qui les ravit. Ce n'est plus ici, comme dans les *Confessions*, cet âcre et pénétrant mélange d'une rêverie qui s'arrête aux spectacles et aux impressions de

la nature sentis surtout dans ce qu'ils offrent de simple et de touchant, et d'une réalité qui tantôt va droit au cœur par quelques traits nets et sobres, saisissants et pathétiques, et tantôt s'abaisse jusqu'à la grossièreté presque cynique des sensations et des images : c'est le pur élan d'une mysticité brûlante, c'est le langage de l'amour divin empruntant à la terre et au ciel, à la nature et à l'âme, toutes les couleurs, tous les sons, toutes les harmonies, toutes les aspirations, toutes les ivresses ; c'est le langage des anges, tout musique et tout mystère, à peine interrompu par quelques cris de passion terrestre qui attestent que nous sommes dans un monde de combat et de désaccord et parmi des êtres de chair et d'os ; ou plutôt, sauf ces cris, ici vrais, sublimes ou profonds, comme le gémissement du désir et de la douleur, là exagérés et faux comme l'imagination qui cherche à suppléer à la réalité, ce n'est plus un homme et ce n'est plus une femme, ce sont deux lyres sympathiques qui semblent se répondre d'une sphère à une autre, et auxquelles suffisent les mots de Dieu, de beauté et d'amour pour les faire frissonner, comme au contact d'un vent céleste, et vibrer sans fin à l'unisson en hymnes, en plaintes, en mélodies, en soupirs, en inépuisables accords.

On comprend qu'en même temps qu'ils se sentent invinciblement attirés vers les Charmettes, les deux amants éprouvent à cette vue une sorte de tristesse tendre, et comme d'humiliation et de remords pour l'amour qui a pu souffrir un si grossier alliage ; de moins pures, de moins nobles passions trouveraient elles-mêmes dans ce séjour de madame de Warens, en même

temps qu'à rêver et à s'attendrir, de quoi souffrir et de quoi rougir. Mais l'idéal amour représenté par Raphaël et par Julie n'entrera pas en vain sous ce toit à moitié consacré, à moitié profané. De même donc que Raphaël, dans le portrait de madame de Warens suspendu à la muraille de la grande salle, cherche à travers la poussière de la toile enfumée le rayonnement de sa jeunesse et de sa grâce, de sa rêverie et de sa beauté, il cherche plus pieusement encore, sous les ombres dont l'a chargée et obscurcie le pinceau souillé du peintre des *Confessions*, les traces de la passion méconnue et de la délicatesse outragée. « Quand Rousseau, dit-il, écrivit ces pages odieuses sur sa bienfaitrice, il n'était déjà plus Rousseau ; il était un pauvre insensé. Qui sait si son imagination malade et troublée qui lui faisait voir alors l'insulte dans le bienfait, la haine dans l'amitié, ne lui fit pas voir aussi la courtisane dans la femme sensible, et le cynisme dans l'amour ? J'ai toujours eu ce soupçon. Je défie un homme raisonnable de recomposer avec vraisemblance le caractère que Rousseau donne à son amante, des éléments contradictoires qu'il associe dans cette nature de femme. L'un de ces éléments exclut l'autre. Si elle avait assez d'âme pour adorer Rousseau, elle n'aimait pas en même temps Claude Anet. Si elle pleurait Claude Anet et Rousseau, elle n'aimait pas le garçon perruquier. Si elle était pieuse, elle ne se glorifiait pas de ses faiblesses, elle les déplorait. Si elle était touchante, belle et facile, comme Rousseau nous la dépeint, elle n'était pas réduite à chercher ses adorateurs parmi les vagabonds sur les grands chemins et dans les rues. Si elle affectait la dévotion dans une pareille vie,

elle était une femme de calcul et une hypocrite. Si elle était une hypocrite, elle n'était pas la femme ouverte, franche et abandonnée des *Confessions*. Ce portrait n'est pas vrai. C'est une tête et un cœur de fantaisie. Il y a un mystère là-dessous. Ce mystère est peut-être dans la main égarée du peintre plutôt que dans la nature de la femme dont il reproduit les traits. Il ne faut ni accuser le peintre, qui ne possédait plus son jugement, ni croire au portrait, qui défigure une adorable création après l'avoir ébauchée.

« Quant à moi, je n'ai jamais cru que madame de Warens se reconnût dans les pages suspectes de la vieillesse de Rousseau. Je l'ai toujours restituée dans mon imagination telle qu'elle apparut à Annecy au jeune poëte, belle, sensible, tendre, un peu légère, quoique réellement pieuse ; prodigue de bontés, altérée d'amour et brûlant de confondre les doux noms de mère et d'amante dans son attachement pour cet enfant que lui jetait la Providence et qu'adoptait son besoin d'aimer. Voilà le portrait vrai, tel que des vieillards de Chambéry et d'Annecy m'ont dit l'avoir entendu mille fois rétablir par leurs pères. L'âme de Rousseau lui-même porte témoignage contre ses incriminations. Où aurait-il pris cette piété sublime et tendre, cette mélancolie féminine du cœur, ces touches fines et délicates de la sensibilité, si une femme ne les lui eût données avec son cœur ? J'en appelle à Rousseau jeune et amant, de Rousseau vieillard morose, calomniant la nature humaine ; et ce que je viens chercher avec rêverie aux Charmettes, c'est madame de Warens, plus touchante et plus séduisante dans mes yeux et dans mon cœur que dans le sien ! »

Nous aussi, en lisant ces lignes charmantes, nous avons été tenté de douter, nous avons été tenté de nous laisser aller à ce beau rêve de poëte. Il nous agréerait de voir dans Rousseau adolescent un Jocelyn moins pur sans doute, mais non moins sensible et non moins touchant, vivant comme l'autre au désert, réfugié dans un amour profond et unique contre les tentations du monde, et dans madame de Warens comme une *Laurence* moins idéale, mais plus mûre et plus réfléchie. Hélas! nous avions le souvenir précis des *Confessions;* mais, en défiance de ces souvenirs mêmes, nous les avons relues, et sur ce point comme sur bien d'autres, il est ressorti pour nous la preuve ou du moins la conviction de la véracité comme de la sincérité de Jean-Jacques Rousseau.

Et d'abord, disons-le, il s'en faut bien que Jean-Jacques n'ait pas aperçu les contradictions qu'on signale; il les voit et il en gémit. Il fait plus; autant qu'elles peuvent être expliquées, il les explique. Madame de Warens avait été corrompue dans sa raison par le premier qu'elle avait aimé. Ne pouvant vaincre une froideur dont l'amour même, Rousseau le répète sans cesse, ne triomphait pas, il était parvenu à l'entraîner par la fausse clarté et par la force souvent trop puissante du sophisme. Il lui avait montré, comme dit Jean-Jacques, dans les devoirs de la femme, « un pur bavardage de catéchisme. » Pleinement rassurée par le vice de son jugement, c'était moins une âme dépravée qu'un esprit gâté, et son sophisme même a pu empêcher qu'elle ne se corrompît sur les autres points; nature incomplète ou faussée, nature d'exception, mais non pas impossible. L'explication de

Rousseau ne la justifie en aucune manière, elle la fait mieux comprendre. Sa dévotion n'est pas une objection, quoi qu'il en semble. N'a-t-on pas vu plus d'une madame de Warens dévote et faible? La religion, chez elle, avait de plus laissé, à ce que nous dit Rousseau, une place assez large à l'indépendance d'esprit. On ne peut admettre que l'auteur des *Confessions* ait été assez insensé pour concevoir des soupçons à plus de trente ans de distance sur la vertu de madame de Warens et pour en empoisonner tout un volume. Rousseau ne cherche pas d'ailleurs à accuser son amie : son effort visible est de la justifier; son erreur est de croire qu'il y réussit; son tort, son manque de délicatesse, c'est de se mettre dans une position telle qu'il lui devient nécessaire de le tenter. Quand Jean-Jacques parle de sa jeunesse et de ceux ou de celles qu'alors il a connus, loin de noircir le tableau, il le peint avec les couleurs les plus flattées. Sa misanthropie ne se transporte pas dans le passé, elle s'y console. Nous avons enfin, ce qui est décisif, les aveux mêmes de madame de Warens. Quand, après la mort de Claude Anet et une assez longue absence de Rousseau, elle a pris son nouvel amant dans son nouveau *factotum*, elle ne s'excuse pas devant le jeune homme revenu plus passionné que jamais; elle va d'elle-même au-devant de l'aveu, elle le fait sans réticence devant l'ami dont l'âme semble se briser de douleur, et qui, se refusant à sa dégradation et à celle de son amante, dans le plus pathétique désespoir verse à ses pieds des torrents de larmes. De pareilles scènes ne s'inventent pas. Ah! ne disons pas que Rousseau a porté dans tout cela le soupçon : je le crains plutôt, il l'y a puisé. Il était entré confiant, in-

génu et crédule ; il sortit de là le *défiant Jean-Jacques !*

M. de Lamartine, avec un sentiment aussi juste que profond, demande où Rousseau aurait pris sa tendresse de génie, son sentiment religieux, sa mélancolie féminine, si une femme ne les lui eût donnés. Oui, cela est vrai. Oui, l'auteur de l'*Héloïse* et de la *Profession de foi* dut en grande partie ces qualités originales de son âme et de son esprit à celle qui avait formé son intelligence et développé son cœur. Mais je demanderai à mon tour : D'où vient qu'à cette tristesse éthérée il mêle souvent je ne sais quoide grossier ? d'où vient qu'il associe la sensibilité et la licence? d'où vient que, s'il a les enchantements et les séductions de la parole, il a si peu de la grâce divine de Platon et de Fénelon? d'où vient que lorsqu'il parle des femmes, comme dans son *Émile*, ou qu'il les met en scène, comme dans son roman d'amour, il a tous les dons, tous les charmes, toutes les nuances, hormis une, la délicatesse ? Et sa vie !... Quel mélange ! quelle pensée qui *se perd dans les espaces*, et quelles chutes dans la réalité ! que de choses qui touchent, et que d'autres qu'il faut plaindre ou flétrir !

Comment expliquer ce manque de logique, encore plus inconcevable que chez madame de Warens, si sa jeunesse n'avait pas eu sous les yeux le spectacle prématuré d'une alliance bizarre entre la bonté et la corruption, et si sa pensée ne s'était peu à peu familiarisée avec elle ? L'auteur de *Raphaël* a raison : une autre femme eût peut-être fait éclore une autre vie, et dans ce philosophe, dans ce poëte, on retrouve tout entier le premier objet qu'il a aimé. Cet ignoble favori de la femme des Charmettes, ce garçon perruquier, qu'on ne

peut rappeler sans dégoût et sans ridicule, il a un pendant mille fois plus infâme, mille fois plus affligeant dans la vie de Jean-Jacques Rousseau : Thérèse Levasseur ! Thérèse, cette madame de Warens moins le cœur qui compatit, moins l'âme qui prie et s'élève à Dieu, moins l'esprit qui pense, moins la foi, moins la charité, moins l'étude ; Thérèse suffirait seule à me faire croire à la véracité du peintre des *Confessions*.

Il avait près de trente-quatre ans quand, après avoir été successivement apprenti, catéchumène, valet, séminariste, truchement d'un moine quêteur, employé au cadastre, professeur de musique à Chambéry, précepteur à Turin, secrétaire d'ambassadeur à Venise, il vint se fixer à Paris, rêvant la gloire du compositeur, qu'il ne devait faire qu'entrevoir par *le Devin du village*, et songeant peu, à ce qu'il paraît, à celle du philosophe et de l'écrivain. Il vécut quelques années obscur et pauvre, composant, copiant, enseignant, puis réduit par l'insuffisance de ses ressources à accepter un emploi de commis de caisse chez M. Dupin, fermier général. C'est là qu'il connut les philosophes de l'*Encyclopédie*, et se lia avec Diderot et avec Grimm, dont il eut à se plaindre plus tard, et dont il se plaignit plus que de raison. Le cruel mépris de ses devoirs de père, qui lui a été si souvent et si justement reproché, fut la suite d'une union honteuse. Il ne manque pas, dans une lettre adressée à M. de Francueil, lettre antérieure au *Discours sur l'inégalité*, de rejeter sur les vices de l'organisation sociale l'abandon de ses enfants aux Enfants trouvés. « C'est l'état des riches, y écrit-il, c'est votre état qui vole au mien le pain de mes enfants (20 avril 1751). » Cette

faute sans excuse, ainsi que l'indignité de son intérieur, pèse sur l'homme, sur l'écrivain, sur le penseur. La parole de l'auteur d'*Emile*, si sympathique pour le jeune âge, en a été frappée de suspicion. Ses ombrages, poussés jusqu'à la folie, furent entretenus ou suscités et exploités par son ignominieux entourage. Ces misères, qui font tache sur son génie, ne purent l'étouffer, et peut-être elles contribuèrent encore à l'exciter par le besoin de se relever à ses propres yeux et à ceux des autres. Il est impossible de ne pas sentir sous tant d'accents émus et dans un élan si soutenu de sa pensée vers ce qui est grand, honnête, vrai, et même pur, que Rousseau aime le bien avec un sincère enthousiasme.

Lorsqu'on rassemble les principaux traits d'une telle vie, est-il possible, nous le demandons, d'y méconnaître tous les germes d'un réformateur futur, mécontent de la société et de lui-même, se plaignant d'être victime et méconnu, puisant la révolte à la fois dans un sentiment noble, le sentiment incorruptible du juste froissé de tant de façons par cette société du dix-huitième siècle pleine d'abus, et dans une amère rancune? Cette vengeance, cette revendication des droits de l'esprit et du mérite chez le pauvre humilié, qui s'échappe et se satisfait en ironie avec le Figaro intrigant de Beaumarchais, s'accumule en ressentiment et éclate par des coups de foudre chez le grave, désintéressé et éloquent Jean-Jacques, si peu habile à *faire son chemin*. C'est l'homme de la seconde moitié du tiers état, encore tenue dans un état subalterne, c'est le pauvre *compagnon* qui, jeté par le sort dans une vie d'aventures, va poser non-seulement à

l'encontre de l'aristocratie de la naissance, mais de la bourgeoisie enrichie par la propriété et par le travail, tout un programme de critiques radicales et d'exigences redoutables dès avant 89. Il n'attend qu'une occasion pour dire tout ce qu'il a sur le cœur.

L'Académie de Dijon (comme plus tard l'Académie de Besançon pour le socialiste notre contemporain P. J. Proudhon) la lui fournit, en 1750, il y a aujourd'hui cent ans, en demandant *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. De ce concours sortit le morceau que l'on connaît et que la savante académie couronna, sans y chercher malice, comme un morceau éloquent de rhétorique, ayant seulement le défaut d'être un peu paradoxal. C'est de la même façon qu'il fut apprécié par la foule des contemporains.

Ce premier écrit, jugé faible par Rousseau lui-même, ne forme pas moins le premier anneau dans la chaîne de déductions logiques qu'offrent ses ouvrages. Après avoir maudit éloquemment les lettres, les sciences et les arts, c'est-à-dire presque toute la civilisation, il n'était que conséquent en s'attaquant à la société même. C'est ce qu'il commence à faire dans sa préface trop peu connue de *Narcisse*, où l'on présage déjà l'auteur du *Discours sur l'inégalité*: « Dans un État bien constitué, y est-il dit, tous les hommes sont si bien égaux, que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur; encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites. » Il déclare dans le même opuscule une guerre acharnée au *principe d'émulation*, et ne paraît reconnaître d'autre mobile

légitime d'action que le *dévouement*. La condamnation absolue de la *concurrence*, dont il trace le plus sombre tableau, la pensée partout impliquée que la supériorité intellectuelle et morale confère *des devoirs et non des droits*, ces propositions qui viennent d'être renouvelées sous nos yeux presque textuellement par M. Louis Blanc et par beaucoup d'autres, trouvent dans Rousseau un interprète résolu.

« Étrange et funeste constitution, dit-il encore, où les richesses accumulées facilitent toujours les moyens d'en acquérir de nouvelles, et où il est impossible à celui qui n'a rien d'acquérir quelque chose, où l'homme de bien n'a nul moyen de sortir de la misère, où les plus fripons sont les plus honorés, et où il faut nécessairement renoncer à la vertu pour devenir un *honnête homme !* Je sais que les déclamateurs ont dit cent fois tout cela ; mais ils le disaient en déclamant, et moi je le dis sur des raisons ; ils ont aperçu le mal; et moi j'en découvre les causes, et je fais voir surtout une chose très-consolante et très-utile en montrant que tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal *gouverné*. »

Ainsi — et cette pensée sur laquelle il reviendra plus tard est ici fort nettement accusée — ce n'est pas de l'homme, mais des gouvernements que vient le mal. Ce sont les gouvernements, y compris ce pouvoir spirituel qui règne librement par les sciences et les lettres, qui ont fait tout le mal. « Il affrontait, dit expressément un de ses panégyristes (1), sur le trône de l'opinion où elle venait de monter, l'intelligence elle-même ; il osait

(1) T. Ier de l'*Histoire de la Révolution française*, par M. Louis Blanc.

lui demander compte de la manière dont elle exerçait son pouvoir; il reprochait aux livres de n'avoir servi jusqu'alors qu'à la propagande du mensonge, aux arts d'avoir corrompu les mœurs, aux harangues pompeuses et vaines d'avoir usurpé l'estime; et, s'élevant dans sa révolte *jusqu'à trouver illégitime l'aristocratie de la pensée*, il dénonçait à l'indignation du peuple « l'inégalité introduite parmi les hommes, par la *distinction des talents* et l'avilissement des vertus. »

Il est vrai que Rousseau, expliquant dans cette préface de *Narcisse* comment il pouvait sans contradiction cultiver les lettres et les maudire, déclarait que « quand un peuple est une fois corrompu à un certain point » il serait vain et funeste de « bannir les sciences et les lettres pour l'empêcher de devenir pire, les mêmes causes qui ont corrompu les peuples servant quelquefois à prévenir une plus grande corruption. » Ce sentiment de l'impossibilité d'un retour en arrière qu'il mêla constamment à ses excentricités les plus rétrogrades n'empêchera pas ses disciples, comme Mably et M. Cabet, de rêver la suppression des beaux-arts et de la *distinction des talents*, signe et cause d'une inégalité qu'il importe avant tout de proscrire.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* acheva de mieux marquer sa pensée. Ce roman d'un état primitif antérieur même à la famille, contre-pied de toute tradition historique et de toute vérité sociale, marque le pas le plus décisif que Rousseau ait fait dans le radicalisme et qu'il lui ait fait faire. On peut s'en convaincre dès les premières lignes. L'auteur définit l'*inégalité sociale* « celle qui consiste

dans les priviléges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être *plus riches, plus honorés, plus puissants, ou même de s'en faire obéir.* »

On serait tenté de croire que l'écrivain qui voit dans la vie sauvage l'état de paix, et dans la société l'état de guerre, a nié le progrès de l'espèce humaine. Il n'en est pas ainsi. Il proclame dans la *perfectibilité* l'attribut constitutif de l'humanité, et il le déclare *presque illimité.* Dans des ouvrages moins chagrins il en félicitera l'humanité, ainsi que de l'établissement de la société, puisque sans ces conditions elle ne pourrait s'élever à la vertu. L'auteur du *Contrat social*, qui entreprend de refaire la société, croit évidemment à la possibilité du progrès ; mais il est difficile de se tromper davantage sur cette idée, et de se proposer un idéal de civilisation plus borné ; le progrès, pour Rousseau, paraît consister uniquement dans une répartition plus égale des biens, dans la diminution, impossible dans un tel système, de la misère par l'action légale, dans l'allégement des maux qui pèsent sur l'homme en société par une vie plus libre et plus simple. Cet état de béatitude, qu'il croit apercevoir derrière les siècles, est beaucoup plus simple que cette civilisation de l'avenir rêvée par Condorcet et par Charles Fourier ; l'âge d'or qu'il regrette et célèbre dans cette peinture idéalisée de la vie sauvage, c'est l'*absence du mal* moral et en partie du mal physique, c'est la *médiocrité* des désirs, c'est un état de solitude et presque d'inaction, dernier rêve des âmes fatiguées de la lutte et de celles qui, comme l'auteur des *Rêveries*, y répugnent d'instinct.

A prendre un tel système à la lettre, rien n'est plus fa-

cile à réfuter. On peut arrêter dès l'abord ce fier logicien en lui demandant comment les hommes ont eu l'idée de changer une condition si heureuse ; comment ils avaient pu vivre jusque-là, même de la vie la plus élémentaire, sans une aide mutuelle ; comment, si la société n'a pas son germe dans l'*état de famille* et dans l'*instinct de sociabilité*, la millième génération a pu produire ce que n'a pas produit la première. Est-il possible enfin d'admettre un tel abandon de la créature par la Providence? Quoi ! elle aura, on ne sait pourquoi, fait l'homme en vue de l'isolement, et elle permettra cette longue et irrévocable déviation de ses desseins? Rousseau, assurément, est bien loin d'être un athée, lui qui n'a pas cessé de combattre l'athéisme dans ses principes et dans ses conséquences. Son système politique, il faut le dire, n'équivaut pas moins au plus complet et au plus désolant athéisme historique et social.

Aux prises avec une insoluble difficulté, heureusement toute gratuite, Rousseau, sans s'inquiéter de ces objections préalables, déploie des efforts de logique vraiment inouïs pour *créer* la société. Il s'adresse au langage ; mais, impuissant à en rendre raison dans la supposition de l'isolement, il se voit forcé de reconnaître que « la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. » Il s'adresse au sentiment de la pitié dont il signale avec beaucoup de force la puissance et les effets ; mais si cette passion n'a pas été efficace tout d'abord à rapprocher les hommes, comment le serait-elle devenue à la longue? — Il s'adresse à l'industrie ; même obstacle : point d'industrie sans association, sans transmission.—Il lui faudrait, pour sortir d'embarras, un *deus*

ex machina, comme plus tard à M. de Bonald. D'impossibilités en impossibilités, il en vient à supposer *une série d'accidents et de hasards*. Assurément cette explication de la création de la société est encore inférieure à celle que les matérialistes donnent de la création du monde et qu'il a si justement attaquée. Les atomes d'Épicure sont supposés poussés par un mouvement nécessaire et ayant une prise réciproque. Quant aux atomes animés qu'il plaît à Rousseau d'appeler des hommes, où est leur attraction mutuelle, où est leur prise les uns sur les autres, dans cette hypothèse qui les isole et qui voit dans cet isolement même leur vraie nature et leur véritable perfection ?

Ce qui achève, ce qui constitue l'état social, ce qui fait naître l'inégalité parmi les hommes, c'est l'établissement de la *propriété*. Les termes emportés et amers dans lesquels Rousseau accueille sa première apparition sur la terre sont dans toutes les mémoires. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que dans ce passage, si souvent invoqué par les doctrines communistes, il attaque beaucoup moins la propriété en elle-même qu'en tant qu'elle sert de fondement à la société civile. Celle-ci acceptée, son bon sens accepte dans l'autre la base permanente de l'état social. L'état de guerre, à l'en croire, a immédiatement suivi dans le monde la propriété et l'inégalité. L'objet de la loi est, autant que possible, de mettre un terme à ces luttes anarchiques, à ce droit brutal de la force et de la conquête. La *loi* n'est que la lettre du traité par lequel le fort et le faible, ou plutôt *le riche et le pauvre*, mots que Rousseau déclare plus justes, s'engagent à se respecter mutuelle-

ment. Voilà l'idée du *Contrat* sur laquelle doit s'établir toute la politique de Rousseau. — Cette convention qui assure non-seulement au riche ses biens, mais à tous les hommes leur vie et leur liberté, et qui a aussi pour but d'empêcher l'inégalité d'arriver à ce point où elle devient la spoliation générale au profit d'un très-petit nombre, est-elle observée dans l'état actuel de la société? Rousseau, on le conçoit, le nie hardiment, et son livre tout entier n'est qu'un effort pour démontrer le contraire. Qu'on rapproche la conclusion de l'ouvrage du passage dans lequel l'auteur indique comme nécessaires « de nouvelles révolutions pour dissoudre tout à fait le gouvernement ou le rapprocher de l'institution légitime, » et l'on se convaincra qu'il avait le pressentiment très-énergique de cette *ère des révolutions* par lui prédite dans l'*Emile*. Ce pressentiment fait l'originalité de ce célèbre *Discours*, tout sillonné, pour ainsi dire, de menaçants éclairs. Politiquement, ce premier manifeste radical de Jean-Jacques témoigne du mal profond de la société par la substitution d'une égalité chimérique à une inégalité extrême, et de l'utopie à l'abus. Philosophiquement, il est incontestable qu'il relève du matérialisme, puisqu'il ne tient nul compte du principe de mérite et de démérite comme source de l'inégalité ; puisqu'il fait table rase, dans l'explication de la société, de tout principe *inné*, à peu près de la même manière que Condillac dans l'explication de l'âme humaine. Par là, Rousseau appartient encore au siècle qu'il condamne, et à la philosophie du temps qu'il malmène.

Les premières conséquences sociales du système que nous venons d'esquisser sont tirées par J. J. Rousseau

dans le ***Discours sur l'économie politique*** composé pour l'***Encyclopédie*** : l'abstraction et l'hypothèse sont les fondements presque uniques de ce morceau, comme de tout ce que Rousseau a écrit sur les matières politiques. N'est-il pas étrange de donner pour fondement à une science éminemment expérimentale la ***volonté*** générale? Rien de plus logique au surplus. Si la propriété est une pure convention, il est clair que l'homme peut incessamment modifier ce qu'il a créé de ses mains. Nul doute que l'ardent publiciste ne soit encore entraîné à cette vue excessive par le sentiment profond des abus de la propriété trop arbitrairement constituée avant la révolution française. Mieux inspirée, celle-ci corrigeait non l'erreur par l'erreur et l'arbitraire féodal par l'arbitraire de la loi, mais le fait de la conquête par la proclamation du droit naturel et par la restitution de la liberté. Rousseau ne veut pas sans doute abolir la propriété ; il la juge nécessaire, bien qu'il ait écrit dans l'***Emile*** cette phrase, qui semble avoir inspiré l'auteur du ***Mémoire : Qu'est-ce que la propriété?*** « Un rentier qui paye pour ne rien faire, ne diffère guère à mes yeux d'un brigand qui vit aux dépens des passants ; tout citoyen oisif est un fripon. » Rousseau ne s'arrête pas moins devant l'abolition de l'***héritage*** qu'il juge dangereuse. Pour atténuer ce qu'il appelle les mauvais effets de la propriété et des abus de l'inégalité sociale, il a recours à l'impôt, et, comme on l'a déjà justement remarqué, il s'adresse à cette forme d'impôt désignée de nos jours sous le nom d'impôt ***progressif***. « ***La taxe de celui qui a du superflu peut aller au besoin***, dit-il, ***jusqu'à la concurrence de ce qui excède son nécessaire***. » Rousseau ne veut pas qu'on

se méprenne sur le sens qu'il donne à ce dernier terme si élastique, et il ajoute « qu'un grand a deux jambes ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre non plus que lui. » Une telle formule réduirait la vie humaine et la tâche de la société à l'unique et stricte satisfaction des besoins matériels ; l'anathème jeté par l'auteur aux plaisirs de l'intelligence, aux arts et aux lettres, prouve assez d'ailleurs à quelle *simplicité* de civilisation il conviait la démocratie.

La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* n'est que la conséquence de cette austérité républicaine. On sent à la fois, dans ce morceau, appendice éloquent et ingénieux du *Discours sur les arts*, outre l'humeur ordinaire à Rousseau, l'inspiration de la *République* de Platon, qui bannissait les poëtes au nom de la morale, et l'influence du calvinisme, qui fermait les théâtres, comme il dépouillait de tableaux et de statues l'intérieur des églises. Quelle noble protestation, d'ailleurs, en faveur du sentiment naturel de la pudeur ! Partout quelle élévation spiritualiste ! Quel appel de l'esprit de licence à l'esprit de famille ! Là, comme bientôt dans la *Nouvelle Héloïse*, se trouve annoncé l'*Emile*. Je n'ai pas à parler ici de ce roman célèbre. Thèse de la bonté native de l'homme, prédication du sentiment moral, défense du libre arbitre, revendication de la sainteté du mariage, toute cette partie philosophique du roman de Rousseau est connue, et nous n'en parlerons que lorsque nous la retrouverons dégagée et épurée dans son grand ouvrage sur l'éducation. Achevons d'exposer et de discuter l'écrivain politique par l'examen du *Contrat social*, ce livre plein de nerf, de feu, d'audace, qui mêle la logique austère de

Calvin à l'imagination chimérique et à la parole vibrante de l'auteur de l'*Héloïse*.

II

On se souvient de Platon désespérant de voir l'humanité atteindre à l'idéal de sa *République* et se résolvant à écrire, en l'accommodant un peu plus à la faiblesse humaine, son *Traité des lois* : ainsi fait Rousseau, tout en restant philosophiquement et poétiquement fort inférieur à son modèle, lorsqu'il se résigne à donner à l'homme comme une compensation, selon lui fort insuffisante, de la vie sauvage, le *Contrat social*. On peut expliquer le dessein de Jean-Jacques de la manière suivante : si la société est une chute, mais une chute irrévocable ; si la propriété est comme le péché originel indélébile de l'homme social, la politique doit régulariser ce qui ne saurait être empêché, atténuer le mal quand il est impossible de le prévenir, retrouver l'ordre ou en créer un nouveau à force de raison et de volonté, et, de même qu'en morale à l'innocence a succédé la vertu, substituer ainsi à l'inoffensive indépendance de l'homme isolé l'autorité omnipotente de la loi.

Aussi le législateur est-il tout dans le *Contrat social*. L'idée que la société peut être façonnée, pétrie suivant un certain modèle idéal, n'a pas, dans les temps modernes, de précepteur plus déterminé, et, on le sait, plus écouté que J. J. Rousseau. Son livre est le premier modèle complet et rigoureux de ces *constructions à priori*, de ces systèmes d'*organisation* qui prétendent refaire la société de la base au faîte.

L'erreur fondamentale du prétendu axiome d'un contrat primitif se répand sur tout l'ouvrage et en corrompt toutes les déductions. Presque tous les publicistes commencent par s'occuper de la famille comme du fait générateur de la société, et de la justice comme de sa règle idéale. Pour l'auteur du *Contrat social*, « les enfants ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver : sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Si le père et les enfants continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, *et la famille elle-même ne se maintient que par convention*. Tous les membres de la famille, étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur *utilité*. » Voilà donc la famille fondée sur un contrat ayant pour base l'intérêt ! Quant à la justice, Rousseau la maintient sans doute contre le droit du plus fort, qu'il flétrit énergiquement dans des pages admirables. On pourrait même citer maint passage dans son livre, où les droits antérieurs et supérieurs de la raison et de la justice sont proclamés avec autant de netteté que par Montesquieu lui-même, au début de l'*Esprit des lois*. Mais ces aveux influent peu sur la marche de sa logique et sur les derniers résultats de son système, et ni la raison ni la justice ne peuvent avouer un livre où elles se trouvent subordonnées à une autorité étrangère, mutilées même dans quelques-uns de leurs éléments essentiels. Une analyse impartiale et complète des principes du droit étudiés dans leur fondement moral, envisagés dans leurs grandes applications et mis au-dessus de tout arbitraire, voilà par où devrait commencer J. J. Rousseau, pour ne pas s'exposer à faire de la loi une reproduction im-

parfaite de l'idée du juste, et souvent une arme à son insu dirigée contre elle. Dans le *Contrat social*, il n'y a que le droit de coopérer à la loi que l'individu n'aliène pas : la société n'étant que le fruit d'une convention, on ne voit pas pourquoi, en effet, une loi qui ne serait pas notre œuvre réclamerait notre obéissance. La conséquence d'un tel principe va plus loin que ne le voudrait Rousseau. Si la justice et la raison n'imposent pas le respect par elles-mêmes, si l'accord explicite des volontés peut seul engendrer la légitimité des codes, il faut traiter d'usurpation le droit de punir les coupables, que s'est de tout temps attribué l'État ; il faut dire que le tribunal qui condamne un voleur avant que la propriété ait été mise aux voix et confirmée par la majorité, bien plus par l'*unanimité* sociale, commet un abus de pouvoir.

Le droit le plus absolu de l'État sur l'individu est la conséquence de la théorie de Rousseau. « Toutes les clauses du contrat social bien entendues, dit-il, se réduisent à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté ; car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est *égale* pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres... Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même *droit* qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. En un mot, *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale* » (ch. VI, *Du pacte social*). Quel sera le premier usage de cette volonté gé-

nérale? Selon Rousseau, elle légitimera la propriété; non qu'elle y soit obligée, *car l'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social qui sert de base à tous les droits;* mais uniquement parce qu'elle juge qu'il est de son intérêt de ne nuire à aucun de ses membres. Ainsi, « loin qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'*usurpation* en un véritable *droit*, et la *jouissance* en *propriété*. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État, et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné. » (ch. IX, *Du domaine réel.*)

Il reste dès lors à montrer que cette volonté générale, investie de la merveilleuse puissance de *créer le droit*, est infaillible, qu'elle va toujours à ce qui est juste. Rousseau l'affirme. Après avoir établi que la souveraineté est *inaliénable* (liv. II, ch. I), que la souveraineté est *indivisible* (ch. II), il soutient que la volonté générale *ne peut errer*. Les objections se pressent ici contre l'auteur du *Contrat social*. On peut et on doit lui demander d'où vient cette infaillibilité mystérieuse conférée aux masses; comment, l'individu pris isolément étant sujet à l'erreur, même dans le cercle borné de l'intérêt particulier, des milliers d'individus votant sur des questions d'intérêt général souvent obscures et complexes, se trouveront miraculeusement investis du don d'omniscience et d'impeccabilité. Rousseau cherche à échapper à l'ob-

jection. En soutenant que la *volonté* générale va infailliblement au bien, il avoue que le *jugement* du peuple est sujet à se tromper, et que, «si on veut toujours son bien, on ne le voit pas toujours.» Distinction vaine dans la pratique ! Que l'erreur appartienne à la faculté qui juge plutôt que le vice à la faculté qui résout, que l'homme soit droit et l'esprit humain faux, il n'importe. Que sera-ce donc, si toute une dépendance essentielle du droit naturel (la famille et la propriété, par exemple) est jugée par le législateur purement facultative, indéfiniment modifiable ?

L'erreur de J. J. Rousseau consiste précisément dans cette préférence si hautement accordée à la *volonté* sur le *jugement*. Il oublie ici, lui qui, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, établit qu'il n'y a pas d'acte de liberté vraie sans un acte de jugement, que la liberté dépourvue de lumière ne s'appelle plus liberté, mais caprice. Bien que Rousseau ait incontestablement contribué à établir et à répandre le dogme de la souveraineté nationale, il est de la plus haute importance de distinguer nettement la fausse conception du *Contrat social* de la véritable intelligence de ce principe. Sans doute, il faut savoir gré au philosophe d'avoir réclamé pour les nations le droit d'intervenir dans leurs affaires et de décider de la forme de leur gouvernement ; mais ce qu'il a complétement méconnu, c'est que cette souveraineté doit avoir des règles, et peut être organisée de bien des manières. On ne peut présenter comme le premier et le plus imprescriptible de tous les droits, celui-là même qui est le plus contesté, ce droit de suffrage qui souffre plus d'exceptions que d'applications dans les théories

même les plus radicales, puisqu'il exclut dans les femmes, les enfants, les incapables et les indignes, plus des trois quarts du genre humain. Un publiciste qui se serait rendu un compte exact de l'idée du juste aurait-il placé un tel droit au-dessus ou à côté de ceux qui n'admettent pas d'exceptions, la liberté individuelle, la liberté du travail, la sûreté de la personne et des biens, etc.? Rousseau oublie que les sociétés n'ont pas seulement une volonté et des droits, mais une raison qui leur trace des règles et qui leur enjoint de puiser dans le bon sens naturel, dans les leçons de l'expérience, tout un ensemble de sages précautions et de prescriptions obligatoires.

Vainement Rousseau se flatte d'atteindre à la liberté et à l'unité; il les manque l'une et l'autre, pour n'arriver qu'à la licence et à l'absolutisme. Il manque la liberté : car, dans l'État comme dans la personne humaine, et dans la sphère des applications politiques comme dans celle des systèmes de philosophie, qu'y a-t-il de plus tyrannique au monde que la domination d'un principe unique, abandonné sans contre-poids à toute l'impétuosité de sa pente, à toutes les exigences de sa nature intolérante? et que sera-ce, quand ce principe unique est lui-même bien moins encore une vérité exclusive, comme il arrive souvent, qu'une erreur absolue et fondamentale, qu'une pure hypothèse? Il manque l'unité, qui se perd par son excès, et qui ne tarde pas, quand on la force, à se briser dans le désordre. La vraie unité, d'ailleurs, non plus que la liberté véritable, n'est pas dans la simplicité, mais dans l'harmonie. Quelle liberté et quelle unité enfin sans stabilité ? Et quelle stabilité y a-t-il dans un système qui proclame que la sou-

veraineté ne peut pas plus être *représentée* qu'aliénée, et que les députés du peuple, simples *commissaires*, ne peuvent rien conclure sans la ratification du peuple constamment assemblé? Dans l'État de Rousseau, tous votent, votent toujours, votent sur tout, sans en excepter même le pacte social. « Si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très-légitimement rompu. » Or, on sait aussi que « si le peuple veut se faire du mal, nul n'a droit de l'en empêcher. » Bien que Rousseau, enfin, reconnaisse forcément que le peuple peut et doit être représenté, non pas, selon lui, dans la puissance législative, mais dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi, ce dernier pouvoir lui-même n'offre pas plus de stabilité, puisqu'il peut être, quant à sa forme et quant à son existence, incessamment remis en question. Rousseau, pour prévenir les abus et les usurpations du pouvoir exécutif, demande des assemblées périodiques du peuple, lesquelles auront lieu sans convocation formelle, et devront toujours s'ouvrir par ces deux propositions, qui passeront séparément par les suffrages : la première, s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement; la seconde, s'il lui plaît d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés; il se flatte par là d'éviter les révolutions. N'est-ce pas plutôt leur tenir la porte périodiquement ouverte? Il ne faudrait que les pages sensées du *Contrat social*, et il s'en trouve d'empreintes d'une admirable raison même dans ce livre, pour détruire de fond en comble sa théorie. Comment concilier avec ce radicalisme si tranchant, si arrogant parfois, des

phrases comme celle-ci, que nous extrayons, il est vrai, des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, mais telle qu'il s'en trouve plus d'une dans le *Contrat social*, phrase que nos socialistes et la France peut-être feraient bien de ne pas oublier :

« La liberté est un aliment de bon suc, mais de forte digestion ; il faut des estomacs bien sains pour la supporter. Je ris de ces peuples avilis qui, se laissant ameuter par des ligueurs, osent parler de liberté sans même en avoir l'idée, et, le cœur plein de tous les vices des esclaves, s'imaginent que, pour être libres, il suffit d'être mutins. Fière et sainte liberté ! si ces pauvres gens pouvaient te connaître, s'ils savaient à quel prix on t'acquiert et te conserve, s'ils sentaient combien tes lois sont plus austères que n'est dur le joug des tyrans, leurs faibles âmes, esclaves des passions qu'il faudrait étouffer, te craindraient plus cent fois que la servitude ; ils te fuiraient avec effroi comme un fardeau prêt à les écraser. »

Si obsédé qu'il soit par le fantôme des républiques de l'antiquité et de la république de Genève, ou de la république de Neufchâtel, plus petite encore, Rousseau ne peut échapper à tout sentiment des nécessités politiques des grands États européens, si prodigieusement différentes. De là plus d'une contradiction. S'il pense ici que le législateur doit se sentir de force à *transformer* la nature humaine, dangereuse maxime qui donnera naissance aux Robespierre et aux Babeuf, là il déclare qu'il doit tenir le plus grand compte des mœurs du pays, et ne pas chercher à les violenter. Tantôt il exige que l'État soit petit (liv. II, ch. IX et X),

tantôt il affirme (liv. III, ch. XII) que les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons, et il ne désespère pas de l'introduction dans les grands pays du gouvernement direct du peuple. Frappé des difficultés que trouveront les modernes à pratiquer les perpétuels devoirs de la démocratie, rendus faciles chez les anciens par le loisir que donnait l'esclavage aux citoyens, il se demande si la servitude ne serait pas nécessaire pour maintenir l'égalité et la liberté (liv. III, ch. XV), et il répond par ce fameux et terrible *peut-être*, souvent invoqué depuis par les républicains de l'Amérique. Il va jusqu'à déclarer qu'à prendre le terme à la rigueur, il n'a jamais existé de véritable démocratie et qu'il *n'en existera jamais* (liv. III, ch. IV), ajoutant que, « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement, mais qu'un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Il critique et condamne absolument la monarchie (liv. III, ch. VI), et il déclare un peu plus loin (liv. III, ch. VIII) que « toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays; que la liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples; que plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. »

La tyrannie du système paraît dans tout son jour au chapitre *De la religion civile*. Après avoir envahi tout le domaine de l'activité individuelle, l'industrie qu'il limite, le commerce qu'il entrave, les arts qu'il proscrit, Rousseau ne s'arrête même pas devant l'inviolable asile du for intérieur. Cependant son style impérieux ne suffit pas ici à dissimuler ses perplexités. Comme philosophe, il veut la tolérance; comme législateur, il doit

mettre la religion entre les mains de l'État, ainsi qu'il y a mis la propriété. Il cherche à se dérober à la contradiction en nous laissant, comme hommes, libres de croire selon que nous le jugerons raisonnable, et d'adopter telle ou telle église ; mais en nous obligeant, comme citoyens, d'admettre une religion publique. Lui-même en énumère les principaux dogmes : l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, *prévoyante* et *pourvoyante ;* la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la *sainteté du contrat social.* On souffre à voir Jean-Jacques tracer lui-même le code de l'intolérance et de la persécution. Celui qui refuse de prêter serment à ces dogmes, il le chasse de sa république. Bien plus, « que si quelqu'un, ayant admis cette profession de foi, se conduit après comme n'y croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » La manière dont il apprécie le christianisme au point de vue civil, montre combien peu il comprenait la civilisation moderne. Cet affranchissement de l'homme intérieur par une religion spiritualiste, d'où l'on devait arriver peu à peu à l'affranchissement de l'homme civil ; cette égalité due à une commune rédemption, ce prix infini donné à l'individu, tous les bienfaits historiques du christianisme, si vivement saisis et rappelés par Montesquieu et par Turgot, il les voit si peu, qu'il s'attache à montrer dans le christianisme une religion tout à fait antisociale et antilibérale. Outre les démentis qu'une telle assertion reçoit de faits nombreux, éclatants comme la lumière, dans le passé, les religieuses colonies de l'Amérique du Nord lui préparaient, dans leur émancipation, une ré-

futation sans réplique ; elles faisaient voir aussi, en continuant d'allier la démocratie et l'Évangile, combien est supérieure la réalité moderne, même imparfaite, au prétendu idéal des exclusifs disciples de l'antiquité.

Nous avons rappelé les principaux points de la politique de Rousseau. Remarquons encore que le *Contrat social* se lie étroitement au *Discours sur l'inégalité*. Si celui-là, en effet, exagère le principe et les conséquences de la communauté, c'est parce que celui-ci la considère comme factice et arbitraire : combien d'efforts, combien de science ne faudra-t-il pas pour maintenir ce lien social jugé par l'auteur si artificiel ! Rousseau le resserre d'autant plus qu'il lui semble toujours plus près de se dissoudre. De là cette toute-puissance de l'État, que nous avons signalée. D'un autre côté, par une inévitable contradiction, dans le même *Contrat social*, il semble travailler à relâcher ce lien après l'avoir serré à l'excès, puisque la société étant purement de convention, elle peut être ou rompue ou changée presque du jour au lendemain, ce qui ouvre un champ illimité aux rêveries des sectes et aux entreprises des factions. Entre les deux écrits de Rousseau il y a donc un rapport intime, et le même principe donne lieu à un double excès.

Avant de passer à l'exposition de ses idées morales, il nous reste à marquer le point commun de sa morale et de sa politique. Hormis ce point, nous ne rencontrerons guère que des contrastes.

Ce point commun, c'est le principe même de la philosophie de Jean-Jacques, principe unique d'où il a tout fait découler : *l'homme est né bon;* ou encore : l'instinct, le sentiment primitif, non altéré, va spontanément au bien.

Si l'homme, en effet, est bon, d'une bonté absolue, pourquoi dans l'État lui demander des garanties? Si l'instinct va nécessairement au bien, voilà l'intervention, l'omnipotence, l'infaillibilité des masses proclamées et consacrées. Si l'homme est né bon, et si nos sociétés nous le montrent corrompu, il faut refaire ces sociétés. Voilà la politique de Rousseau; voilà le fond de toutes les écoles qui, plus ou moins, se rattachent à lui. Le saint-simonisme, avec sa répartition des biens et des tâches par l'État, le fouriérisme, avec sa théorie de l'attraction passionnelle, née du système de l'excellence de l'instinct, y ont leur origine.

Or, quelle est la valeur de ce principe? Que l'instinct, dans l'espèce humaine en masse, soit essentiellement bon, qu'il tende à un but de conservation et de progrès, c'est ce qu'on ne pourrait nier sans accuser la Providence. Oui, tout instinct a son but, et ce but est conforme à l'ordre. Mais s'ensuit-il que l'équilibre des instincts dans l'individu soit toujours irréprochable, et que tous les hommes naissent également bons? Non, assurément; les natures, si profondément diverses, ne présentent ni cette rectitude absolue, ni cette similitude heureuse, et c'est de là même que naît la nécessité de la lutte, de la vertu. Rien de plus opposé qu'une telle vue à celle de Rousseau et des écoles qui l'invoquent, sous quelque bannière qu'elles se rangent. La thèse de la bonté absolue, égale chez tous, mène à prendre les hommes pour des unités de même valeur, pour des chiffres, et conduit à la théorie du nombre. La thèse de la bonté relative, imparfaite, perfectible moyennant le travail, et au prix de la responsabilité, conduit aux

conséquences contraires, à chercher l'idéal politique non dans l'addition purement numérique des forces sociales, mais dans l'harmonie des différences, c'est-à-dire dans l'inégalité ordonnée suivant la justice et la raison, au lieu de rêver un tyrannique et injuste nivellement. La première de ces politiques est matérialiste et brutale; la seconde est spiritualiste et à la fois conforme au développement régulier des sociétés humaines.

Rousseau, en appliquant sa grande maxime à la morale, devait en obtenir de meilleurs effets, en partie à cause de la différence des objets, en partie par suite de l'usage plus raisonnable qu'il fait du même principe. Il est clair, d'abord, que le sentiment joue un rôle plus considérable en morale qu'en politique. La politique est une science très-compliquée, un art très-difficile; la morale a des prescriptions plus simples, des intuitions plus rapides et plus sûres. Ensuite, l'auteur épure et modère plus souvent son principe quand il en vient à la morale. En politique, il était réduit à l'instinct pur, sous le nom de volonté; en morale, c'est généralement aux instincts éclairés par la raison et rendus plus délicats par l'éducation qu'il s'efforce de faire appel. Même dans ces termes, nous nous demanderons si la base qu'il donne à la morale est suffisante, mais en rendant justice à tout ce qu'il y a de noble, de généreux et de vrai dans sa doctrine, et en l'opposant à ceux qui se portent présentement pour ses disciples et ses continuateurs.

III

Rappeler la conscience humaine au sentiment du bien et du mal, obscurci par le sophisme ; ranimer dans une civilisation corrompue le sentiment de la nature ; raviver, dans un monde d'inégalités factices et au sein de l'égoïsme dominant, le sentiment de la pitié pour ceux qui souffrent ; réveiller le sentiment religieux engourdi ou desséché, réchauffer dans le cœur des femmes le sentiment maternel ; en un mot plaider éloquemment et avec succès la cause du sentiment à tous les points de vue, tel a été le rôle de Rousseau comme moraliste. C'est là qu'est son génie, son titre impérissable à la sympathie, au respect.

L'*Émile*, nous devons le dire toutefois, en même temps qu'il se sépare profondément des idées que nous avons exposées et combattues, s'y rattache aussi par un lien étroit. Le premier acte du maître, dans ce traité, ou, comme on l'a dit, dans ce roman d'éducation, est d'arracher son élève à la société, c'est-à-dire de le soustraire à toute influence du dehors, d'après ce principe : « Que tout est bien sortant des mains de la nature, et dégénère entre les mains de l'homme. »

Rousseau n'en reconnaît pas moins la puissance de l'éducation, et croit que sans elle tout irait plus mal encore. L'éducation, selon lui, est triple : elle vient de la nature, des hommes, des choses. L'homme bien élevé est celui dans lequel s'accordent ces trois genres d'éducation, presque toujours en désaccord dans notre état social.

L'auteur d'*Émile* se demande s'il fera de son disciple un homme ou un citoyen, s'il lui donnera l'éducation qui vient de la nature ou celle qui vient du monde, et il se décide pour le premier parti. Il insiste sur la nécessité d'*ôter les contradictions de l'homme*, ces contradictions en partie naturelles qu'il attribue toutes à la contrariété des éducations, et dont il signale les troubles avec l'énergie d'un homme qui les a connues amèrement pour son propre compte. Il faut donc connaître, il faut élever l'homme naturel. Mais pour former cet homme rare, que doit-on faire? *Beaucoup, sans doute; c'est d'empêcher que rien ne soit fait*. De là, l'éducation *négative*, tant recommandée par le philosophe et qui s'accorde on ne peut mieux avec l'idée métaphysique empruntée à son siècle, que la pensée est une sensation transformée, avec l'idée morale, que l'homme est naturellement bon, et avec le principe de politique spéculative, que la société et la civilisation sont mauvaises. Au reste, il s'en faut de beaucoup que l'éloquent auteur d'*Émile* n'ait tiré de ce principe de l'éducation négative que des erreurs, surtout en ce qui concerne la première enfance : il en a fait sortir aussi d'admirables et utiles vérités. Il est difficile de frapper plus juste, et il est impossible d'être plus intéressant que ne l'est Rousseau dans cette première partie de son ouvrage sur les soins matériels, sur la part de liberté et de surveillance que réclame le premier âge. Locke et Buffon, au nom de l'hygiène, s'étaient déjà élevés contre les gênes physiques qui compromettaient la santé de l'enfant et peut-être sa vie; mais aucun ne l'avait fait avec cette parole vive et mordante de Jean-Jacques, flétrissant dans le maillot une première tyran-

nie. Buffon conseille aussi aux mères, par des raisons tirées de l'histoire naturelle et dans l'intérêt même de leur santé, d'allaiter leurs enfants. Rousseau le leur prescrit au nom du sentiment et du devoir, et son appel fut mieux entendu. Il veut aussi que le père prenne un intérêt constant, actif, à l'enfant, et il souhaiterait que celui-ci n'eût pas d'autre gouverneur, de même qu'il n'a pas eu d'autre nourrice que sa mère. Rousseau a écrit peu de pages plus touchantes que ces pages mêlées d'un retour douloureux sur lui-même. « Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, dit-il, qui dispensent un père de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, *vous pouvez m'en croire* : je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé. »

A défaut du père, Rousseau se contente d'un gouverneur. Il est vrai qu'il exige de lui une quantité de vertus et une sublimité de caractère aussi exagérées que celles qu'il demandait dans le *Contrat social* au législateur. Le gouverneur ne se sépare pas pour lui du précepteur ; sa tâche consiste non pas à donner des préceptes à son disciple, mais à les lui faire trouver : maxime qui résume tout le système. Ayant à choisir son élève, l'auteur d'*Emile* le prend de préférence dans un climat tempéré, en France, par exemple, parce que ce n'est, selon lui, que dans les climats tempérés que l'homme devient tout ce qu'il peut être ; plutôt riche que pauvre, parce qu'il sera au moins sûr de faire un homme de plus ; plutôt noble que roturier, parce que ce sera toujours une victime arrachée au préjugé. Il veut que son élève soit

sain et robuste. On voit que Rousseau se fait la part belle, et on se demande s'il n'y a pas déjà quelque contradiction entre ce choix de circonstances si favorables et si rarement réunies, et la prétention à l'universalité qu'affiche un tel plan d'éducation.

L'éducation des sens tient une grande et légitime place dans cette période de l'existence où l'homme est un être presque tout physique. Rousseau sait déjà pourtant y découvrir les symptômes de la vie morale, et saisir dans ce premier langage de l'humanité, composé de cris et de pleurs, les idées naissantes de commandement et d'obéissance. Ne pas contrarier les enfants, mais ne pas leur obéir ; démêler l'intention secrète qui dicte la plainte ou qui guide le geste, et distinguer toujours le besoin du caprice, voilà ses règles relativement au gouvernement de la première enfance.

On sait que l'auteur d'*Émile* élève son disciple à la campagne, dans toute la liberté de son âge ; il veut que son existence ne soit qu'une suite de jeux et de plaisirs, s'élevant contre notre prévoyance qui sacrifie le bien-être et la joie de l'enfance à un avenir très-douteux. L'enfance, pour lui, est l'état véritablement heureux de la vie, c'est-à-dire le seul dans lequel l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre. Il ne faut ni éteindre nos désirs, ni trop les étendre, la misère ne consistant pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir. Or, le besoin dépend en partie de l'imagination : le monde réel est borné, le monde imaginaire est infini ; ne pouvant élargir celui-là, tâchons donc de rétrécir l'autre, et pour cela apprenons tout aussitôt à l'enfant à sentir sa faiblesse. Mais s'il faut qu'il dépende,

Rousseau ne veut pas qu'il obéisse. Maintenez l'enfant, dit-il, dans la seule dépendance des choses; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. Rousseau blâme la méthode de Locke de raisonner avec les enfants; c'est, selon lui, se servir mal à propos de la dernière faculté qui se développe pour développer toutes les autres. La raison, ajoute-t-il, est le frein de la force, et l'enfant, qui est faible, n'a pas besoin de ce frein. Lorsque l'enfant feint de céder à la raison, au fond il ne cède qu'à la contrainte ou à l'intérêt. On le croit raisonnable, obéissant à la voix du devoir, tandis qu'il n'est que dissimulé et mené par la crainte, l'avidité, la vanité qu'on a suscitées en lui. « Posons, dit-il, pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré. » On fait aisément dans toutes ces maximes la part du vrai et du faux. Oui, la mauvaise éducation trop souvent met en jeu et surexcite des mobiles dont il serait bien de ne pas faire usage ou de n'user que modérément; mais nous retournerons contre lui, au sujet de sa thèse ordinaire, les faits mêmes qu'il allègue. On conduit, dit-il, les enfants par la crainte, l'avidité, la vanité. Comment, demanderons-nous, si le germe au moins de ces vices n'existait dans le cœur humain, les maîtres trouveraient-ils une telle facilité à les inspirer aux disciples?

L'*éducation négative*, moins insuffisante pour la première enfance, pour cet état que les Romains appelaient *infantia*, devient plus défectueuse à mesure que nous

avançons. « L'éducation de l'enfance (*pueritia*), dit l'auteur d'*Émile*, ne consiste point à enseigner la vertu, ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice, et l'esprit de l'erreur. » A merveille; mais pour arriver à ce résultat même, n'est-il pas besoin de quelques sentiments honnêtes et de quelques vérités claires qu'il est possible de développer dans l'enfant? Avec l'abus de l'éducation négative, Rousseau est obligé de mettre son disciple, qu'on nous pardonne cette expression, en serre chaude : le moindre air venu du dehors lui serait fatal; le moindre propos contraire au système peut détruire son ouvrage. Le gouverneur, tel qu'il nous le montre, est toujours près de partir, toujours menaçant de laisser là sa tâche, en alléguant quelque détail qui a tout dérangé. Rousseau ressemble encore ici à ces utopistes qui, ayant échoué dans une entreprise impossible à réaliser, s'en prennent à tout, excepté à leurs propres chimères.

Cependant Émile doit vivre avec des hommes; Rousseau lui-même ne peut l'oublier : il importe donc de lui donner quelques-unes des idées sur lesquelles repose l'ordre social. Mais, qui le croirait de la part de l'auteur du *Discours sur l'inégalité?* la première idée qu'il inculque à son élève est celle de la propriété, comme base de la moralité. On doit remarquer même que cette explication de la propriété, mise sur le compte du jardinier Robert, est la plus judicieuse qui en ait été donnée au dix-huitième siècle, puisqu'elle se fonde sur le travail et sur le droit du premier occupant. « J'augmente, dit Rousseau, cette joie d'Émile (d'avoir quelque chose en propre) en lui disant : Cela vous appartient; et, lui expliquant alors ce terme d'*appartenir*, je lui fais sentir

qu'il a mis là son temps, son travail, sa peine, *sa personne enfin;* qu'il y a dans cette terre *quelque chose de lui-même* qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, *comme il pourrait retenir son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui.* » Quesnay au dix-huitième siècle, et de nos jours l'économie politique, tiennent-ils un autre langage? Le dialogue entre Jean-Jacques et l'honnête Robert complète la démonstration et mène à l'idée d'un droit antérieur fondé aussi sur le travail.

« Le respect des obligations, dit-il, est un principe naturel. » Dès lors, la propriété est fondée, et Rousseau se sépare ici nettement du socialisme.

L'auteur d'*Émile* admet trois *mobiles* principaux dans l'éducation : d'abord la nécessité, dont il faut que l'enfant sente la dépendance, puis l'utile, enfin le convenable et le juste. Il a insisté davantage au début de la vie sur la première; c'est à l'utile qu'il s'adresse de préférence pour conduire et développer l'enfant de douze à treize ans, réservant pour l'adolescence et la jeunesse le sentiment du bien, l'idée de l'ordre et du devoir. *A quoi cela est-il bon?* Voilà la question qu'il veut que l'élève fasse au maître, ou du moins qu'il s'adresse toujours. Nous doutons, malgré l'ingénieuse leçon d'astronomie donnée dans la forêt de Montmorency, que cette méthode soit suffisante pour apprendre les sciences. Si la considération de l'utile est une force de plus, il faut avouer qu'elle n'est ici ni la seule, ni peut-être la principale, et que le désir désintéressé et le plaisir de savoir doivent être comptés pour beaucoup dans l'étude, même chez l'enfant.

L'étude exclusive de la géographie, de la géométrie,

de la sphère, est-elle bien aussi celle qui convient le mieux à l'âge où la mémoire l'emporte sur le jugement? Les études de langage et de littérature ne sont-elles pas, dans cette période de la vie, un exercice plus fécond, plus propre à cultiver et perfectionner de front toutes les facultés sans en rompre l'équilibre? Ces objections ont été faites bien des fois, et on n'y a pas répondu. Même supposée équitable, cette charmante diatribe contre la Fontaine, que Rousseau attaque ici, comme il attaque Molière dans la *Lettre sur les spectacles*, ne prouve absolument rien. Et de même, l'enfant, en dépit de l'anecdote si habilement choisie du médecin d'Alexandre, sera toujours plus aisément touché d'un beau trait qu'il n'aura de goût aux vérités mathématiques; Rousseau lui-même en est la preuve. Il y aurait trop d'orgueil à soutenir que les autres n'éprouvent pas un peu à douze ou treize ans ce qu'il éprouvait si vivement à sept ou huit ans en lisant Plutarque (1).

En revanche, rien de plus éloquent, rien de plus vrai que la description de l'âge où s'éveillent les passions et où s'annoncent les orages des sens. C'est en ce moment périlleux qu'il fait parler le sentiment de l'honnête avec une onction pénétrante. C'est alors qu'il se décide enfin à révéler à son élève, comme la plus haute des vérités et la plus sûre des sauvegardes, cette idée d'un Dieu

(1) Depuis que cette étude est écrite, l'*Émile* a été l'objet d'un travail fort remarquable, aussi judicieux que fin, comme tout ce qui sort de la plume de l'auteur, de M. Saint-Marc-Girardin, dans la *Revue des Deux-Mondes*. Les autres ouvrages de Rousseau, sa vie et son caractère ont été de même ou doivent devenir encore, de la part de l'éminent écrivain, la matière d'appréciations qui resteront ce qu'il y a de plus complet et de plus satisfaisant sur l'auteur des *Confessions*.

infini, père du genre humain, qu'il a tenu beaucoup trop longtemps en réserve.

La *Profession de foi du vicaire savoyard*, cette leçon de religion naturelle, placée dans un cadre majestueux, dramatique, naturel, relève, pour toute la partie dogmatique, de Platon et de Descartes. C'est le spiritualisme lui-même, rétabli dans toutes ses croyances essentielles en face de la philosophie contemporaine.

Qu'il y ait là peu d'invention quant au fond métaphysique, que les éléments de la *Profession de foi* se retrouvent dans Descartes, dans Fénelon, dans Leibnitz, dans Clarke, cela est vrai, et Rousseau a sa place parmi les grands moralistes, non parmi les grands métaphysiciens. Toute son originalité est ici dans le choix sobre et judicieux des preuves, dans l'habileté, dans l'enchaînement, dans le tour de sa démonstration dirigée contre les sophistes de son époque, dans la hauteur, la conviction et la mélancolie de l'accent. Jamais au même degré ne s'étaient unis encore dans ses écrits cette émotion profonde et ce raisonnement serré, mis ici au service de la vérité et de la vertu. Rousseau est un homme qui aspire au vrai, qui cherche une foi solide où se reposer, qui la cherche de toute la force de son âme; il se réfugie, contre le doute et le sentiment de ses misères, dans les nobles croyances, dans les inébranlables traditions du genre humain.

Ne demandons à la *Profession de foi* aucune de ces investigations audacieuses et de ces témérités de génie qui ont permis aux grands métaphysiciens de découvrir de sublimes vérités mêlées de beaucoup d'erreurs. Si Rousseau n'a pas cette puissance, tel n'est pas non plus

son dessein. Il partage à l'endroit de la métaphysique les défiances de son temps; et cette réserve était alors une condition peut-être indispensable pour se faire écouter. Il écarte donc de propos délibéré ces grands problèmes sur lesquels avait, pour ainsi dire, vécu le cartésianisme : l'éternité ou la durée contingente de la matière, la question de savoir s'il y a un principe unique des choses, s'il y en a deux ou plusieurs, et quelle est leur nature. Quoi qu'il en soit de la solution de ces problèmes, « toujours est-il que le tout est un, et annonce une intelligence unique; » cela suffit au vicaire savoyard. Connaître Dieu signifie pour lui savoir qu'il est et quels sont quelques-uns de ses attributs, mais non pénétrer ce qu'il est en essence et l'embrasser dans son infini. Rousseau aurait dû rester fidèle à cette circonspection en n'essayant pas de faire dériver les attributs divins les uns des autres. Quelque réservé aussi que soit l'auteur d'*Émile* sur la question de la création, on peut inférer pourtant de certains passages plus explicites de sa *Lettre à M. de Beaumont*, qu'il incline de préférence à l'éternité de la matière. « L'on ne conçoit guère, y est-il dit, une chose qui agit sans en supposer une autre sur laquelle elle agit. De plus, il est certain que nous avons l'idée de deux substances distinctes, savoir : l'esprit et la matière, ce qui pense et ce qui est étendu; et ces deux idées se conçoivent très-bien l'une sans l'autre. » Et plus loin : « La coexistence des deux principes semble expliquer mieux la constitution de l'univers et lever des difficultés qu'on a peine à résoudre sans elle, comme, entre autres, celle de l'origine du mal. » Et encore : « L'idée de création, l'idée sous laquelle on conçoit que, par un simple acte de vo-

lonté, rien devient quelque chose, est, de toutes les idées qui ne sont pas clairement contradictoires, la moins compréhensible à l'esprit humain. »

S'enquérir du rang véritable de l'humanité, telle est la recherche principale du *vicaire savoyard*. Or, la supériorité de l'homme sur les autres êtres lui paraît démontrée par sa liberté et son intelligence. « Par ma volonté et par les instruments qui sont en mon pouvoir pour l'exécuter, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui m'environnent, ou pour me prêter, ou pour me dérober comme il me plaît à leur action, qu'aucun d'eux n'en a pour agir sur moi, malgré moi, par la seule impulsion physique, et par mon intelligence, je suis le seul qui ait inspection sur le tout... Qu'on me montre un autre animal, sur la terre, qui sache faire usage du feu et qui sache admirer le soleil. Quoi! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes! » L'apostrophe qui suit, adressée à Helvétius, est et demeurera célèbre : « Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles! ou plutôt, tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. » Helvétius est l'adversaire toujours présent à l'esprit de Rousseau. Aussitôt après que le livre *De l'esprit* eut paru, il prit la plume pour le réfuter; mais l'intervention du parlement et de la Sorbonne contre l'auteur le détermina à s'abstenir.

L'existence de Dieu, la grandeur de l'homme, amènent naturellement la question du mal. Déjà, dans une lettre remarquable écrite au début de sa carrière philosophique, à Voltaire, qui lui avait envoyé son poëme sur Lisbonne, il se prononçait en faveur de l'optimisme, s'étonnant que lui, à qui presque tout manquait, eût à défendre cette cause contre un homme comblé de gloire et de richesses.

A plus forte raison, l'auteur de la *Profession de foi*, échappé à l'influence de Diderot et de d'Holbach, s'attache-t-il à glorifier les voies de la Providence. Il signale avec force la lutte des deux principes, et l'existence du libre arbitre attestée par le sentiment intime. « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au delà. » L'homme est libre dans ses actions, libre de succomber ou de résister à ses passions, à ses sens, à son corps. Tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle a fait l'homme libre, afin qu'il fît non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué ; mais elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. Pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête ? Quelle réfutation du *Discours sur l'inégalité !* Pourtant on reconnaît, à quelques rares accents, combien les tristes doctrines développées

dans cet écrit lui tiennent encore au cœur. Sans doute il ne dit plus que « l'homme qui médite est un animal dépravé, » mais c'est à « nos funestes progrès » qu'il s'en prend de la plus grande partie du mal moral et des souffrances de l'homme dans l'état de société.

La preuve de l'*immortalité de l'âme*, couronnement nécessaire d'un tel système, est tirée des arguments ordinaires du spiritualisme, et surtout du sentiment. « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. » Rousseau dit, comme Platon et d'après lui, que le corps et l'âme étant de nature si différente, sont placés par leur union dans un état violent ; quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur état naturel.

C'est aussi le sentiment que, sous le nom de la conscience, Rousseau donne pour base à la morale. « Trop souvent, dit-il, la raison nous trompe ; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne nous trompe jamais ; elle est le vrai guide de l'âme. » Rousseau est en morale, nous l'avons dit, le *philosophe du sentiment*, ainsi qu'Adam Smith ; s'il l'est avec moins de netteté psychologique et de rigueur démonstrative, il l'est, en revanche, avec plus de profondeur morale, plus d'éclat, et aussi avec bien plus d'étendue dans les applications pratiques. En louant cette réaction salutaire, il faut cependant remarquer que le *sentiment*, pris pour base de la morale, est impuissant, si l'on n'y ajoute l'autorité de la raison. Le sentiment tout seul risque d'être

un guide trompeur ou du moins fort inégal : car toute la lumière qui est en lui, lui vient à son insu d'une source plus haute ; et la rectitude, la clarté, le développement de la raison, font seuls la sûreté de la conscience, de cet *instinct divin* si magnifiquement célébré par le *vicaire savoyard*. Il est juste de dire que Rousseau subordonne à l'excès cette vérité plutôt qu'il ne la nie décidément. En effet, il donne au sentiment l'universalité de la raison même, lorsqu'il défend énergiquement l'unité de la morale contre tous les sophismes ; lorsqu'il la montre éternelle et invariable au milieu de la diversité des coutumes et des croyances ; lorsqu'il nous la représente, dans une de ses plus belles pages, se maintenant contre les erreurs coupables du paganisme.

La seconde partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard* est un examen critique des révélations ; elle appartient peut-être encore plus au dix-huitième siècle, par le fond des objections, qu'à Jean-Jacques ; ce qui lui revient en propre, c'est le sérieux de la discussion, l'accent convaincu, l'hommage rendu si pleinement à l'Évangile et à la beauté morale du christianisme, hommage qui indigna et acheva de soulever contre lui les philosophes, en même temps que ses doutes soulevaient l'Églis et suscitaient de la part de l'archevêque de Paris un mandement rendu célèbre par la réponse dont il fut l'objet. Cette partie critique n'a pas, au reste, dans la pensée de l'auteur, la même importance que la première. Lui-même, dans la *Lettre à M. de Beaumont*, un des chefs-d'œuvre de la polémique, s'en explique assez clairement, et le commentaire qu'il en donne achèvera notre analyse. « La *Profession de foi du vicaire savoyard*,

dit Rousseau, est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable... La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé, dans sa religion, à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux, qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous... La première partie, qui contient ce qui est vraiment essentiel à la religion, est décisive et dogmatique. L'auteur ne balance pas, n'hésite pas. Sa conscience et sa raison le déterminent d'une manière invincible. Il croit, il affirme, il est fortement persuadé... Il propose dans l'autre ses objections, ses difficultés, ses doutes. Il propose aussi ses grandes et fortes raisons de croire; et de toute cette discussion résultent la certitude des dogmes essentiels et un scepticisme respectueux sur les autres. »

Toute la dernière partie de l'*Émile*, outre les études littéraires et l'étude du monde dans lequel il introduit enfin son élève, est consacrée à ce que Rousseau appelle le choix d'une compagne. Au tableau de l'éducation de l'homme succède une théorie de l'éducation de la femme

qui occupe presque tout le cinquième livre. Rousseau se sépare ici fort heureusement de ces systèmes de l'antiquité qui élevaient l'homme et la femme d'une manière ou trop semblable ou trop opposée, et s'il tient compte des rapports, il en tient un fort grand aussi des différences. Cette partie du livre est en effet beaucoup plus pratique. C'est plutôt même ici l'idéal que la réalité qui trouverait à se plaindre. Rousseau, en général, est élevé plutôt que délicat, et cette remarque n'est pas moins confirmée par la peinture de Sophie dans *Emile*, que par celle de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*. Ce qu'il a observé admirablement, c'est plutôt encore les *instincts* de la femme que ses *sentiments*. Au reste, il veut que l'éducation développe en elle toutes les qualités morales et intellectuelles dont elle est capable; mais il ne croit pas que ces qualités soient celles de l'homme. Ce n'est pas de ce côté, du moins, que Rousseau a ouvert la porte aux folies contemporaines sur l'*émancipation de la femme*. « Cultiver, dit-il, dans les femmes les qualités de l'homme, et négliger celles qui leur sont propres, c'est visiblement travailler à leur préjudice. Toutes les facultés communes aux deux sexes ne leur sont pas également partagées; mais, prises en tout, elles se compensent. La femme vaut mieux comme femme et moins comme homme; partout où elle fait valoir ses droits, elle a l'avantage; partout où elle veut usurper les nôtres, elle reste au-dessous de nous. » S'ensuit-il que les femmes doivent être élevées dans l'ignorance de toutes choses et bornées aux seules fonctions du ménage? Rousseau ne l'entend pas ainsi. La nature, selon lui, veut qu'elles pensent, qu'elles jugent, qu'elles aiment, qu'elles con-

naissent, qu'elles cultivent leur esprit comme leur figure : elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais seulement celles qu'il leur convient de savoir.

Rousseau étudie les rapports de mutuelle dépendance entre l'homme et la femme. D'une part, la femme dépend de l'homme pour les nécessités de la vie physique ; elle dépend de ses sentiments, à la merci desquels elle se trouve, pour ainsi dire. D'un autre côté, de la bonne constitution des mères dépend d'abord celle des enfants ; du soin des femmes dépend la première éducation des hommes ; d'elles encore dépendent leurs mœurs, leurs passions, leurs goûts, leurs plaisirs, leur bonheur. Il en conclut que toute leur éducation doit être relative aux hommes. Elles seront donc toute leur vie asservies à la gêne la plus continuelle et la plus sévère, qui est celle des bienséances. Il faut les exercer d'abord à la contrainte, afin qu'elle ne leur coûte rien ; à dompter toutes leurs fantaisies, pour les soumettre aux volontés d'autrui. Au surplus, il veut que l'attrait se mêle à cette éducation sévère, et il cite Fénelon qui, au sujet des occupations et des amusements de l'enfance, se plaignait déjà qu'on mît tout l'ennui d'un côté et tout le plaisir de l'autre. A la question uniforme d'Émile : *A quoi cela est-il bon?* Rousseau ici en substitue une autre : *Quel effet cela fera-t-il?* C'est encore une exagération : car, si l'opinion est beaucoup pour la femme, elle n'est pas, elle ne doit pas être tout. Au reste, Rousseau cherche aussi à l'armer d'un autre secours. Il ne lui fait pas attendre, comme à Émile, l'idée de Dieu jusqu'à quinze ans. L'éducation religieuse doit consister avec elle plutôt en sentiments qu'en dogmes, et se communiquer par l'exemple

plutôt que par des préceptes. Si les femmes, selon sa judicieuse observation, pouvaient remonter aussi bien que l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elles l'esprit des détails, ils seraient trop indépendants l'un de l'autre, et ils vivraient dans une discorde éternelle. Dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend, au contraire, à la fin commune.—Pourquoi Rousseau, en analysant les relations sociales, n'a-t-il pas su comprendre, comme il le comprend au sujet de la famille, que l'harmonie suppose nécessairement les différences, et l'ordre la variété ? La nature n'a pas fait deux règles opposées.

Malgré ses imperfections et ses taches, malgré l'esprit d'exagération qui le pénètre partout, l'*Émile* n'en restera pas moins un des plus nobles monuments de la philosophie morale au dix-huitième siècle. Les vérités durables que Rousseau y a exprimées ou renouvelées, les protestations souvent fondées qu'il y a fait entendre, ont exercé une influence presque toujours salutaire, et un tel ouvrage, jeté au milieu d'une société athée, matérialiste, corrompue, a été un éminent service rendu aux esprits et aux mœurs. Il n'en fut pas moins celui de tous ses écrits qui souleva le plus de colère contre Rousseau. Abandonné et injurié par les philosophes, décrété de prise de corps par le Parlement qui fit brûler le livre en place publique, attaqué violemment dans sa personne et ses opinions par l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, Rousseau quitta précipitamment la vallée de Montmorency, et du fond de son exil renvoya à ses accusateurs cette réponse si fière et si habile à la fois, *J. J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris.*

La philosophie et la politique de Rousseau, découlent d'un même principe, la supériorité du sentiment sur la raison, ou la bonté native de l'homme ; mais il a tiré de cette idée des conséquences qui ne peuvent subsister ensemble. Si l'homme est libre, comme dit l'auteur de la *Profession de foi*, et si la personne humaine est digne de respect dans toutes ses manifestations, il faut accepter la propriété comme une expression et une garantie de cette liberté, et rejeter la théorie du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social*. Si l'homme est perfectible, il doit faire servir à son perfectionnement les lettres, les sciences, les arts, la civilisation et la société. Si l'homme est responsable, ne substituez pas l'action de l'État à la sienne ; si la vie est une épreuve, admettez l'inégalité. Si la pensée va naturellement à Dieu, ne lui imposez pas un symbole civil. Si la famille est sainte, rompez avec l'idéal de la *République* de Platon.

Ceux-là donc se trompent, qui de nos jours se portent pour les disciples et les continuateurs de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau les réfute en se réfutant lui-même. La partie la meilleure de ses opinions condamne ses prétendus héritiers ; le moraliste se retourne contre les utopies qui invoquent le patronage de l'écrivain politique et du *socialiste*. L'esprit chrétien, esprit de vraie liberté et de vraie égalité qui anime le premier, ne saurait subsister à côté de l'esprit révolutionnaire appelant liberté, avec le second, le droit de tout faire ; égalité, le niveau passé sur les conditions, et plaçant au-dessus de de la propriété, de la famille, de tous les principes de droit naturel, la souveraineté changeante de la loi mise aux mains changeantes du grand nombre. Appliquez à

la démocratie moderne ques-unes des idées morales de Rousseau, modifiées dans une certaine mesure, mais subsistant dans leurs lignes principales, ces idées qui, se résumant dans le devoir et dans l'existence d'un Dieu moral et personnel, ne sont que le fond même du christianisme éternel, cette démocratie aura du moins les conditions morales, je ne parle pas des autres, de la vie et de la durée; appliquez-y, fût-ce pour le mettre au service de la perfectibilité indéfinie, comme prétendent le faire la plupart des écoles socialistes qui invoquent la paternité de Rousseau, l'idée païenne de l'État tout-puissant, et vous la condamnez à se dévorer elle-même dans cette lutte impie contre la vraie nature des choses et contre dix-huit siècles de progrès du moins relatif. Sachons le reconnaître, Rousseau, comme publiciste, comme philosophe et comme moraliste, a eu deux maîtres : Lycurgue et le Christ. Entre ces deux maîtres, il faut choisir, sous peine de voir se traduire et éclater en déchirements sociaux les contradictions d'un homme de génie.

VAUVENARGUES

Juin 1849.

Pourquoi parler de Vauvenargues ? En présence d'événements tels que la fiction même paraît languir devant eux, ne pourrait-on chercher quelque sujet plus analogue à la nature du spectacle qui se déroule page à page sous la main fiévreuse et dévorante du temps, que la vie et les écrits d'un moraliste mort il y a un siècle ? — A ces questions, on nous permettra de répondre par des raisons qu'il sera permis de nommer, avec autant de dédain qu'on voudra, des raisons de sentiment. Tout le monde répète que le dix-huitième siècle, qui ne passe pas sans doute pour un type d'innocence, était fort épris de pastorales. Échapperons-nous à cette loi des contrastes ? Hier le calme était dans la rue, l'agitation et l'extraordinaire se réfugiaient dans les lettres. Maintenant que le drame est en permanence, il ne serait pas impossible que nous nous prissions à goûter une littérature plus reposée et plus sereine. Telle est du moins la disposition où nous nous trouvons pour notre compte, et nous répugnons à croire que cette disposition soit purement individuelle. C'est de la sorte que si, par hasard, nous rencontrons

quelque douce figure cachée en un coin peu fréquenté de l'histoire, de la philosophie ou des lettres, un front sur lequel ait passé sans le ternir le souffle agité du siècle, une gloire modeste, ayant place dans le groupe sévère, à jamais touchant, des jeunes morts illustres, une âme surtout qui ait été amenée à la pensée par la souffrance, et qui, dans la pensée, ait trouvé, avec de puissantes distractions, de nouvelles raisons aussi de souffrir, nos yeux s'attachent avec un involontaire et mélancolique respect, avec une sympathie profonde, à la noble image. Voilà, à dire le vrai, ce qui nous séduit à Vauvenargues, et nous porte, avec si peu d'à-propos, à nous en occuper.

Que si l'on persiste à se retrancher sur la difficulté, sur l'ennui de pareilles études au milieu des poignantes émotions de la lutte contemporaine, ce n'est plus nous qui nous chargerons de la réponse, c'est Vauvenargues lui-même : réponse sans réplique, celle de l'exemple. Quel a été le théâtre des philosophiques méditations de ce jeune écrivain? On le sait, ce théâtre est un camp! Durant la guerre de la Succession, à laquelle il prit part après avoir déjà combattu en Italie, et dans les fatigues de cette triomphante, mais affreuse retraite de Prague, où plusieurs de nos soldats laissaient la vie, et où Vauvenargues laissait la santé, l'exercice de la pensée était-il beaucoup plus doux et beaucoup plus commode qu'il ne l'est devenu à nos gémissants contemporains? Et au sortir des camps, quand il se résout à fixer sur le papier ses réflexions, que trouve-t-il autour de lui? La guerre déjà, la guerre des philosophes, la guerre commençante du dix-huitième siècle. Mais lui n'y devait pas prendre part; il se recueille; il vit, il médite dans la solitude; il pense

pour lui-même, sans égoïsme toutefois, car c'est de l'homme qu'il s'occupe.

Ce qui assigne à Vauvenargues un rang à part parmi ses contemporains, c'est le souci de la destinée, j'entends de la destinée individuelle. Tout le monde au dix-huitième siècle s'occupe de la destinée sociale, du sort de l'espèce ; mais qui s'occupe, du moins avec sérieux, en y portant un regard de religieuse interrogation, de la mystérieuse nature de l'homme, du sort de l'individu, non comme citoyen, ou comme être purement sensible, mais à titre d'homme, vivant sous l'œil de Dieu, et réservé peut-être à un avenir inconnu ? Je dis *peut-être* et à dessein ; car l'éternel *peut-être* plane sur la pensée de Vauvenargues. Doute-t-il ? croit-il ? Douter comme il doute, n'est-ce pas croire déjà ? Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il souffre, c'est qu'il ne se cache pas à lui-même qu'il va mourir, et que demain l'inquiète. *Dormir, rêver*, ce mot douloureux, ce mot éternel de l'incertitude, l'humanité ne manque jamais pour le redire, à travers les âges les plus insouciants, de quelque âme d'élite, de quelque pure victime. Vauvenargues est une de ces âmes rares et choisies. Qu'on se rassure toutefois ; qu'on ne croie pas que je veuille montrer dans Vauvenargues, dans ce jeune penseur du dix-huitième siècle, qui tient fort à la vie, un Hamlet, un noir rêveur, enfin quelqu'un de ces aïeux découverts après coup à la postérité maladive et dégoûtée de l'auteur de *Werther* et de lord Byron. Malade, il l'est sans doute, non pas de ces maux d'exception et d'orgueil que l'imagination se forge à elle-même, mais de ces douleurs qui font crier la chair et troublent l'âme à la double pensée d'un présent dans la

vie qui s'offre comme une réalité amère, et d'un avenir dans la mort qui sera aussi, d'ici à quelques jours, une réalité redoutable. Ce jeune homme, qui compte à peine trente-deux ans, a sa tombe sous les yeux, il regarde au delà ; puisqu'il faut mourir, il voudrait mourir du moins ayant bon espoir. Mais cet espoir, où le prendre ? Les philosophes de son temps ne le lui donnent pas ; il le demandera donc à ses réflexions, à la lecture des grands génies d'un siècle de croyances, à une philosophie plus religieuse. Il n'est nullement question, on le voit bien, d'un personnage de fantaisie, mais du portrait exact d'un pauvre philosophe dont le malheur fut de venir au dix-huitième siècle, avec un cœur né pour aimer et pour croire, en même temps qu'avec un esprit fait au même degré pour examiner et pour penser, et de se trouver ainsi fort en peine, à l'heure de mourir, entre le bonheur de prier à genoux le Dieu de l'Évangile, qui lui eût semblé souverainement désirable, et les arguments de la philosophie nouvelle qui frappaient vivement son intelligence et la tenaient suspendue.

Il y a, on l'a dit, du Pascal dans Vauvenargues, mais c'est un Pascal qui vit au dix-huitième siècle. S'il se rapproche de Pascal par ses misères et par ses doutes, il en diffère par tout le reste. Vauvenargues, encore une fois aime la vie ; je ne veux pas dire seulement qu'une forte attache le retient à cette existence pour lui remplie d'amertume, mais qu'il la regarde comme chose bonne, digne d'être prise au sérieux pour elle-même. On ne peut donc se séparer davantage de Pascal. Entre l'ascétisme de la philosophie du dix-septième siècle et l'épicurisme du dix-huitième, la place de Vauvenargues est mar-

quée ; elle l'est avec une netteté, cette fois, avec une autorité qui ne laissent pas la moindre prise au doute. Je crois pouvoir le dire après un attentif examen : parmi les moralistes de profession, il n'est guère que Vauvenargues qui soit, quant au fond du système, constamment dans la mesure, et cela tient en partie à ce qu'il ne se laisse pas aller comme quelques-uns aux particularités, aux exceptions érigées en règles, aux portraits chargés et aux paradoxes.

On a vite épuisé l'histoire de la formation de l'esprit philosophique et littéraire de Vauvenargues. Le monde qu'embrassent ses études ne date guère que de Louis XIV. Né à Aix, le 6 août 1715, d'une noble et ancienne famille de Provence, Vauvenargues, mis au collége y obtint fort peu de succès à la vérité, et n'y apprit presque rien. Il ne sut jamais le latin, encore moins le grec ; il ne remonte pas littérairement au delà de Montaigne. Ses études, interrompues et reprises à travers les distractions et les batailles, devaient par suite trahir je ne sais quoi d'incomplet ; mais il était naturellement de ceux qu'on nomme contemplatifs ; il regarda beaucoup autour de lui, il lut beaucoup dans la vie. En garnison à Nancy, comme dans sa ville natale, à Paris, comme au milieu des glaces de la Moravie, il étudia l'homme, notant chaque jour le fruit de ses observations. Ses maîtres et ses modèles qu'il ne quitta plus peu de temps après son engagement dans l'état militaire, en 1734, jusqu'à l'heure de sa mort, ce furent les grands écrivains du siècle de Louis XIV et du plus pur du dix-huitième siècle, c'est-à-dire parmi ceux-là mêmes, de préférence les plus corrects et les plus accomplis,

Racine, Pascal, Fénelon, la Bruyère, et enfin Voltaire. C'était un esprit élevé et noble plus qu'étendu, plutôt délicat que fort, plus ami d'une raison grave, solide, ingénieuse, qu'épris de l'imagination pour elle-même, n'ayant aucunement de ce que nous avons appelé fantaisie, très-libre d'ailleurs dans ses opinions, et ne se laissant imposer aucune admiration par le préjugé, d'une entière bonne foi avec lui-même et avec les autres, haïssant par conséquent la prétention et l'emphase dans les écrits comme l'hypocrisie dans la conduite, et goûtant avant tout ce naturel dont il fait son unique étude. C'était enfin ce qu'on peut nommer une belle âme, très-capable d'enthousiasme, très-sensible, comme on disait au dix-huitième siècle, et dans le sens le plus pur et le plus généreux du mot. Ajoutons un trait caractéristique, chose assez rare chez un observateur, il aimait passionnément l'action, et s'il mit tant de persistance à poursuivre un poste dans la diplomatie, c'est sans doute qu'il y voyait un égal emploi pour les facultés de l'observateur et pour celles de l'homme d'action. Hélas! il devait agir bien peu dans sa vie. Après neuf années de service, épuisé de santé et de fortune, dégoûté de l'état militaire où il n'était parvenu qu'au grade de capitaine et qui lui offrait peu d'avenir, il arrive à Paris. Malgré l'opposition de M. de Biron, son colonel, il sollicite son admission dans la carrière des négociations. Quels sont ses titres? Des goûts sérieux, un esprit pénétrant, et une étude solide de l'histoire et du droit public. Mais est-ce seulement avec de tels avantages que l'on peut se flatter d'entrer dans la diplomatie? Il est vrai que cette vie si sérieuse a été entre-

coupée de distractions, d'errata, de quelques rares aventures, accidents de jeunesse et de profession, de vers profanes dont il fera plus tard confidence à Voltaire, fort indulgent pour ce genre de fautes; malheureusement il lui manquait un grand nom et de puissants protecteurs. Il prend le parti de s'adresser directement au roi. En même temps il écrit à M. Amelot, ministre des affaires étrangères, et n'en obtient pas de réponse. Vauvenargues qui avait exposé ses raisons fort gravement et avec une confiance pleine de candeur, se fâche et récrit; et comme cette lettre est assez décidée, très-fière quoique sans forfanterie, cette fois on lui répond, mais pour ne rien lui accorder. Alors Voltaire, auquel Vauvenargues avait adressé une lettre toute littéraire, dont le grand écrivain avait été vivement frappé et touché, intervient, parle avec beaucoup de feu de son jeune capitaine à M. le duc de Duras, le recommande directement à M. Amelot. Comment M. Amelot aurait-il pu refuser quelque chose à Voltaire? c'était Voltaire qui rédigeait ses manifestes. M. Amelot promet donc. Sur ces entrefaites, Vauvenargues tombe malade. La petite vérole le défigure, le prive presque de la vue, et laisse dans sa constitution des traces douloureuses qui, jointes au trouble qu'y avait jeté déjà la retraite de Prague, l'étendent sur le lit de douleur d'où il ne doit plus se relever. Quelquefois une voiture s'arrête près de sa demeure de la rue du Paon, à l'hôtel de Tours. C'est la voiture de Voltaire qui, au retour de Versailles, vient lui rendre visite et lui apporter la gloire.

C'est ainsi qu'un capitaine au régiment du Roi devint philosophe, faute d'être diplomate. Il fut condamné à la

philosophie par la douleur. Son initiation d'ailleurs était faite ; il avait déjà beaucoup souffert et beaucoup pensé. Il ramassa ses notes, ses petits écrits, et s'appliqua à y donner la dernière main et à en former un ensemble. En 1745, l'Académie française met au concours, et Vauvenargues développe ce texte de l'Écriture : *Dives et pauper obviaverunt sibi*, le pauvre et le riche se sont rencontrés : sujet formidable, deux fois célèbre dans les concours académiques par le nom, par les opinions des concurrents, l'un, l'auteur du *Discours sur l'inégalité des conditions*, l'autre le plus terrible logicien de ce temps-ci, le redoutable auteur du livre : *Qu'est-ce que la propriété?* Je n'ai pas besoin de dire que le sage Vauvenargues ne donna pas dans ces excès. Il n'avait pas le goût du paradoxe, et je doute qu'il en eût eu le génie. Il soutint la thèse consacrée, la thèse vraie, et il échoua. Son échec fut-il immérité? il est difficile de le savoir; peut-être ne fit-on pas beaucoup mieux ; son discours ne manque ni d'élégance, ni de noblesse, ni même de vues, mais il est certain que la hardiesse et la profondeur y font trop défaut. Outre l'immensité d'un sujet qui, après un siècle d'anxiétés, de recherches, de découvertes et de luttes, ne nous trouve pas encore suffisamment préparés, le texte imposé aux concurrents contribuait à rendre de telles qualités difficiles. A ces mots : *le pauvre et le riche se sont rencontrés*, il ajoute : *le Seigneur les a faits l'un et l'autre*. La solution indiquée est donc celle de la résignation religieuse. Or, sans nier tout ce qui se trouve dans une pareille thèse de vrai, de nécessaire et d'éternellement applicable à la condition humaine, il ne faut pas se dissimuler que la résignation religieuse, admise

comme principe dirigeant dans des recherches de ce genre, a pour effet inévitable de supprimer les problèmes que soulèvent les intérêts sociaux, de fermer dès lors à l'esprit tout un ordre d'idées grandes et fécondes. Vauvenargues y renferma trop étroitement un sujet dont il ne possédait pas d'ailleurs, et dont le temps même où il écrivait ne possédait guère les éléments économiques les plus essentiels.

L'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, qui marque aussi son début et sert à lui faire prendre rang au moins dans un certain cercle choisi, ne vit le jour avec ses *Maximes* que l'année même de sa mort. Vauvenargues n'assista donc point à son succès. Les *Maximes* n'y parvinrent au surplus qu'un peu plus tard, quand Voltaire eut composé à l'intention de son courageux et sage ami l'*Éloge funèbre des officiers morts dans la guerre de* 1741, dans lequel il le pleure avec une éloquence qui cette fois prend bien sa source dans le cœur : « Tu n'es plus, douce espérance du reste de mes jours ! » Et Voltaire rappelle la cause de sa mort, son stoïcisme sans effort : « C'est par un excès de vertu que tu n'étais point malheureux... Je t'ai toujours vu le plus infortuné des hommes et le plus tranquille. » « Par quel prodige, ajoute-t-il, avais-tu, à l'âge de vingt-cinq ans, la vraie philosophie et la vraie éloquence? Comment avais-tu pris un essor si haut dans le siècle des petitesses? Et comment la simplicité d'un enfant timide couvrait-elle cette profondeur et cette force de génie? » Voltaire par son approbation tendre, respectueuse, bien qu'il eût vingt ans de plus que son ami, par ses éloges, dont le sérieux fait un contraste très-digne de remarque

avec cette emphase d'admiration si commune chez lui et qui couvre souvent tant d'ironie, Voltaire représenta presque à lui seul, aux yeux de l'écrivain altéré de l'estime, épris de la gloire, le jugement du dix-huitième siècle et de l'avenir. Vauvenargues, à dater de l'*Éloge funèbre*, ne devait plus être oublié. L'édition de 1797 donnait de lui de précieux écrits restés inédits, et en 1823 seulement, son œuvre paraissait, avec l'addition de réflexions, de dialogues, de portraits, de lettres qui, sans ajouter beaucoup peut-être à sa renommée, achevaient de mettre en lumière son esprit et son âme. Les jugements depuis lors surtout n'ont pas manqué. M. Villemain en particulier, dans son *Cours de littérature*, a parlé de Vauvenargues avec une vive sagacité, avec un accent plein de sympathie et, comme toujours, d'éloquence (1). Nous nous proposons ici d'examiner d'aussi près qu'il nous sera possible le moraliste original et pénétrant.

Une des plus éminentes qualités philosophiques de Vauvenargues, et celle peut-être par laquelle il prête le mieux à l'instruction, c'est une certaine unité de vues tournant assez aisément, sans y prétendre, au tout, au système : il embrasse dans son ensemble la nature et la destinée de l'homme, ou du moins il en dégage un point

(1) Tout récemment, l'Académie française a mis au concours l'*Éloge de Vauvenargues*, et l'ingénieux et délicat travail de M. Gilbert a remporté le prix. M. Gilbert a publié en outre une fort belle édition de Vauvenargues, la seule complète que nous ayons, et qu'il y a lieu de considérer comme définitive. Cette édition contient plusieurs morceaux inédits, et toute une remarquable correspondance entre Vauvenargues et son ami Saint-Vincent, et une autre avec Mirabeau le père, qui est une considérable et précieuse découverte.

de vue net et toujours le même. Cette unité semble assez peu conciliable, je le sais, avec l'espèce de tâtonnement que nous remarquons dans quelques-uns de ses écrits ; aussi, je me hâte d'ajouter que l'unité n'embrasse chez lui qu'une partie de la pensée, la partie exclusivement morale ; la partie métaphysique de ses œuvres reste en dehors, et le montre, au contraire, indécis et troublé : cette indécision qui n'est pas sans grâce et sans charme, reste une faiblesse incontestable au point de vue de la pensée. Il était de ceux dont le cœur cherche le vrai, sans être de ces esprits profonds qui vont droit aux premiers principes, aux fondements les plus reculés, aux éléments irréductibles de la certitude, et ne se reposent, comme Descartes, que dans le sein d'une évidence se répandant de la plus grande hauteur où puisse s'élever l'esprit de l'homme jusque sur les objets les plus rapprochés. Sans avoir de tels besoins de rigueur et de méthode, il remonte toutefois sur l'homme et sur la société plus haut que la Rochefoucauld et que la Bruyère, et ne se contente pas d'être un pur observateur de la vie humaine. Il est au fond trop ému et trop personnellement engagé dans la question pour n'être que cela. Mais s'il lui arrive de sonder le fond métaphysique, le bien et le mal moral, la liberté humaine, sa main hésite et doute. Lisez les petits traités sur le *Libre arbitre*. Dans ces opuscules, écrits avec intérêt, d'un ton de discussion vraiment philosophique, Vauvenargues, cherchant à marquer avec précision où est la liberté humaine, et la plaçant au milieu des mobiles supérieurs et inférieurs, entre Dieu et l'organisation physique, finit à peu près par l'absorber, tantôt en celle-ci, comme le fait si volon-

tiers son siècle, tantôt en Dieu, comme le siècle précédent, et le lecteur enthousiaste de Voltaire termine sa méditation, par quoi ? par une sorte d'invocation à la grâce, dont là doctrine intervient plus d'une fois dans le cours de la dissertation. Que ces morceaux aient été écrits dans la première jeunesse, sous la tente, et précèdent depuis plusieurs années son *Introduction*, je le sais. Mais il serait aisé de prouver que Vauvenargues s'est là-dessus peu modifié. Une cause encore d'indécision, c'est que plusieurs morceaux roulant sur de tels sujets, élevés et mystérieux, sont en partie écrits comme exercices logiques et en souvenir des grands modèles. Dans les passages plus purement religieux, sur lesquels je reviendrai, il faudra faire la part distincte de trois influences : 1° l'imitation littéraire du dix-septième siècle, de Pascal notamment ; 2° un certain tour d'esprit assez répandu au dix-huitième siècle, qui consiste à remettre à la décision ecclésiastique, non sans ironie sous le respect apparent, la solution des problèmes embarrassants de la philosophie qui avoisinent la théologie ; 3° l'état particulier de l'âme de Vauvenargues et ses velléités religieuses.

Vauvenargues a le désir de concilier et d'unir où le plus souvent on a coutume de diviser. J'en trouve plus d'un témoignage dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* et dans le *Discours* qui la précède. Il s'y montre frappé et affligé du peu d'unité qui règne dans les opinions humaines. Pour lui, il croit néanmoins, en dépit de Montaigne et de Pascal, et il établit qu'il y a des principes certains, revendiquant, en faveur des vérités morales, la certitude même des vérités mathémati-

ques. Mais, où est la vérité, au milieu de tant de contradictions humaines? Il déclare que le meilleur moyen d'y parvenir, c'est de s'attacher au vrai dans chaque système. N'est-ce pas là ce que nous avons appelé la méthode, et ce que nous nous contenterons de nommer, appliquée à l'esprit bienveillant et large du moraliste, la disposition *éclectique?* « Peu de gens, dit-il, ont l'esprit assez profond pour concilier tant de vérités et les dépouiller des erreurs dont elles sont mêlées. Au lieu de songer à réunir les divers points de vue, nous nous amusons à discourir des opinions des philosophes et nous les opposons les uns aux autres, trop faibles pour rapprocher des maximes éparses et pour en former un système raisonnable. » Vauvenargues n'aperçoit pas moins nettement l'étroite dépendance où sont, de la connaissance de l'esprit humain, toutes les autres connaissances. Il est vrai que ces préliminaires posés, il dérive assez vite vers l'observation des caractères, étudiant surtout les lois suivant lesquelles se combinent, et les effets complexes auxquels donnent lieu nos facultés dans leurs rapports réciproques: méthode de chimiste plutôt que de métaphysicien. L'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* n'est pas certainement un ouvrage supérieur ; il est faiblement conçu, souvent inexact; c'est, du moins, un essai distingué ; il ne procède, ni de Descartes, ni même de Locke, malgré quelques chapitres analogues, mais de la Bruyère, avec un degré un peu plus élevé de généralité philosophique. On pourrait en extraire plus d'une pensée exquise et judicieuse. Trouverait-on mieux, par exemple, comme jugement et comme expression, pour peindre cette clarté superficielle qui distingue en géné-

ral les philosophes du dix-huitième siècle, cette clarté qui trompe sur le fond par ce qu'il y a d'accessible et de lucide dans la forme, que cette phrase jetée là sans prétention : « La netteté de leurs idées empêche qu'ils ne s'en défient. Eux-mêmes se laissent éblouir par l'éclat des images qui les préoccupent, et la lumière de leurs expressions les attache à l'erreur de leurs pensées. » Je crois qu'il n'est guère possible de mieux voir et de mieux dire. Ce genre de délicatesse, de finesse piquante dont nous perdons le goût de plus en plus, se retrouve bien fréquemment dans ce livre de l'*Introduction*. En parlant de l'influence exercée par les passions sur l'esprit : « Les passions, dira-t-il, fertilisent l'esprit sur les choses qui leur sont propres, et cela pourrait expliquer certaines bizarreries : un esprit vif dans la conversation, qui s'éteint dans le cabinet; un génie perçant dans l'intrigue, qui s'appesantit dans les sciences. « C'est une vérité d'expérience et presque un lieu commun que l'antipathie qu'on remarque et le mutuel dénigrement qui règne entre les esprits vifs et les esprits profonds. Voyez comment Vauvenargues exprime et explique cela : « On remarque une jalousie particulière entre les esprits vifs et les esprits profonds qui n'ont l'un qu'à défaut de l'autre ; car les uns marchant plus vite, et les autres allant plus loin, ils ont la folie de vouloir entrer en concurrence, et ne trouvant point de mesure pour des choses si différentes, rien n'est capable de les rapprocher. »

Tout cela n'est-il pas exact et vif, juste de cette justesse qui est à la fois la justesse géométrique et la justesse littéraire comme dans Pascal, court et plein, et, pour ainsi dire, démonstratif par insinuation? L'image

et l'idée peuvent-elles être adaptées plus exactement l'une à l'autre et d'une façon plus agréable? Il est vrai que c'est là un ordre de beautés qui ne se révèle qu'aux esprits attentifs et qui ne saute pas aux yeux habitués aux *couleurs voyantes*. On ne distingue guère les nuances d'une fleur quand on s'est usé la vue à regarder l'écarlate. C'est ce qui rend ces beautés peu populaires. Qui les sent, hormis les lettrés (et parmi ceux-là mêmes combien peu!) et quelques rares habiles parmi les lecteurs? Joignons à cette raison de notre grossièreté la cause encore plus décisive de notre paresse. Pourquoi y a-t-il moins de gens qui admirent le style de Racine, je ne dis pas seulement à la représentation, mais dans le cabinet? Parce qu'il faut *y regarder de trop près*. Nous n'aimons que ce qui étonne et impose, ce qui vient à nous de soi-même. Nous voulons l'admiration sans nous donner même la peine d'ouvrir les yeux, comme nous voulons le salaire sans le travail.

J'arrive à ce qui a fait la gloire durable de Vauvenargues : les *Réflexions et Maximes*, les écrits de pure morale.

Beaucoup de gens, quelques-uns sérieux, nourrissent une antipathie d'instinct contre ce genre d'écrits, vraies feuilles volantes de la pensée, à les en croire, labeur mesquin et prétentieux de l'esprit qui s'ingénie et, pour ainsi dire, escarmouche à l'entour du vrai. Il leur semble que la fabrication de telles pensées n'est qu'un métier qui ne demande qu'un peu de main, quelque chose qu'une compagnie d'hommes d'esprit pourrait faire en mettant en commun leurs ressources. Ces esprits ont le tort d'en juger par ces recueils en effet légers de

fond et frivoles de forme, travail essoufflé du bel esprit; si par hasard ils veulent parler des maîtres, je leur demanderai s'ils ont sérieusement examiné ce qu'ils jugent. Il y a une marque infaillible pour reconnaître si le livre qu'on lit est fait réellement de main d'ouvrier: c'est que tout se rapporte et ne respire qu'un même esprit. Appliquez sans crainte de mécompte cette méthode rigoureuse à la Rochefoucauld, à la Bruyère, à Vauvenargues. Vous y trouverez plus d'unité que dans tels traités par compartiments et chapitres, observant les transitions, suivant le précepte de Boileau. De pareils ouvrages, dans leur décousu apparent, ne se font pas plus à deux ou à trois que l'Énéide, et ne s'écriraient pas au jour le jour d'une pensée capricieuse. C'est comme un discours suivi où tout se lie et s'enchaîne, ainsi que la conduite d'un homme qui, faisant vingt choses différentes dans la même journée, montre dans toutes un même caractère qu'un œil exercé saura bien reconnaître. Cherchons donc l'unité des *Maximes* de Vauvenargues: ce sera comme si nous étudiions son âme elle-même en la voyant à l'œuvre.

Il n'y a pas seulement différence, il y a opposition entre Vauvenargues moraliste et ses prédécesseurs. Chose étrange! M. de la Rochefoucauld s'était montré impitoyable du sein de ses priviléges de grand seigneur et de ses succès de vanité pour cette société qui l'avait pourtant comblé de tous ses dons, et pour la pauvre nature humaine; il avait été malveillant comme le bonheur aigri, comme l'ingratitude qui, par un juste châtiment, souffre elle-même, à défaut de remords, de sa propre sécheresse. Vauvenargues est doux au contraire comme l'infortune qui se résigne: il pardonne à la vie, il en fait

l'éloge. Aussi quelle différence de langage ! — Méprisez les hommes, avait dit l'ami chagrin et vieilli de madame de la Fayette. — Fuyez les hommes, avait dit Pascal. — Souriez des hommes, avait semblé dire le plus ordinairement la Bruyère, ici laissant percer l'amertume à travers la grâce, là montrant une douceur plus indulgente, toujours animé d'un sentiment de l'honnête et du juste qui le sauve du moins de la sécheresse et de l'indifférence. — Aimez l'humanité ! fait entendre pour la première fois la voix sereine et bienveillante de Vauvenargues. — Prenez garde à vous, reprennent Pascal avec autorité et douleur, la Rochefoucauld avec une âcre ironie, les *mauvaises pensées viennent du cœur*. — *Les grandes pensées viennent du cœur*, s'écrie Vauvenargues avec un candide et généreux enthousiasme.

C'est là toute la querelle du dix-septième et du dix-huitième siècle. L'homme est-il méchant naturellement? l'homme naît-il bon ? La vie est-elle un mal ou un bien ? doit-on y voir un lieu de pénitence, un rude purgatoire, dont il faut accepter et redoubler soi-même les épreuves pour diminuer les chances mauvaises dans l'autre vie, ou, au contraire, un digne théâtre ouvert à l'activité du genre humain ? Ce qu'il y a de frappant, c'est que les chrétiens austères ne sont pas les seuls, au dix-septième siècle, qui insistent sur la perversité naturelle, par delà ce qu'enseigne rigoureusement l'orthodoxie. Ce n'est pas moins la théorie des salons que celle de Port-Royal. Il y a du vrai, sans doute, à dire que Port-Royal influait alors même sur les salons ; mais n'est-ce pas pourtant un bien singulier janséniste que le duc de la Rochefoucauld ? Il ne se fera pas cependant une autre idée de la nature humaine

que messieurs de Port-Royal. Il définirait sans doute la vie une *intrigue*, comme Pascal la définit une *expiation;* mais cette diversité même implique plus qu'elle ne l'exclut l'unité fondamentale de la croyance, la corruption radicale du cœur humain. C'est leur commun caractère de voir au fond de ce cœur le même amas d'amour-propre démesuré, d'ambitions et de concupiscences misérables, de lâches calculs; seulement la Rochefoucauld, dans cette mer d'iniquités, se déploie avec grâce et bonheur, triomphant toutes les fois qu'il rencontre quelque écueil inconnu aux navigateurs, quelque monstre rare et curieux, et le grand cœur de Pascal conçoit des mêmes découvertes une tristesse infinie, inconsolable. Ce qui me repousse dans le moraliste mondain, c'est qu'après avoir approché de mon âme la lampe implacable, il retire la lumière au moment où j'ai besoin d'y chercher de meilleurs sentiments et de quoi prendre courage; il me confine, il me rejette, d'une main qui se joue, dans l'abîme impur, il m'y plonge et m'y retourne, pour ainsi dire, en tous sens, et il reste impassible, comme s'il n'y était pas lui-même ou comme s'il lui était indifférent d'y être. Pascal, au contraire, sent qu'il y est comme nous : il veut s'en tirer, il veut nous en tirer nous-mêmes, quand il croit en être dehors; c'est un homme sympathique aux hommes. Mais comment nous en tirera-t-il? en nous jetant dans un autre abîme, l'abîme de la grâce! Quelle grâce? la grâce janséniste prise elle-même dans le sens le plus exclusif. Ce que la foi de Pascal a de sublime et de touchant ne saurait nous faire illusion sur ce point : c'est une foi qui arrache l'homme à la vie sociale et qui va jusqu'à lui envier les

affections de la famille. Cette foi de solitaire peut convenir à quelques âmes exceptionnelles, elle n'est pas faite pour le genre humain. Mais, à part ces extrémités, sur le fond même de la question, la nature de l'homme, mauvaise ou bonne, qui a raison? Est-ce la Rochefoucauld, faisant de la vie une Fronde pleine de petites passions et de petits ressorts, et de faiblesse et d'égoïsme? Serait-ce donc Pascal? Est-ce Vauvenargues, disant que l'œuvre est bonne et que l'homme est une noble créature, restée digne encore du Dieu qui l'a faite pour penser et pour agir? Qui a raison? La question est de terrible conséquence. Voyons pourtant. Rentrez en vous-mêmes, et là, dans ce fond intime de votre être, où se forment les désirs, les craintes, les passions basses, les calculs égoïstes, les comparaisons féroces de soi-même aux autres, regardez en vous jugeant au nom de la loi morale, dans sa pureté sévère. Oh! dites-vous, effrayés de l'affligeant spectacle : Pascal a bien raison! Maintenant, changez le point de vue. Saisissez sur le fait, en vous et dans les autres, ces mille traits de sympathie si désintéressée, si touchante, dont la vie est pleine; ou plutôt encore étudiez de quel merveilleux secours nous sont, pour atteindre à notre fin, ces instincts flétris par une philosophie rigoriste; voyez avec quelle adresse bienfaisante la nature a approprié nos penchants à nos facultés et à nos destinées, et comment elle nous y pousse par l'attrait quelquefois noble aussi du plaisir; éclairez la morale, en un mot, par le consolant point de vue des causes finales. Vous vous écrierez alors, frappés de tant d'ordre et de tant de prévoyance : C'est Vauvenargues qui est dans le vrai! Qu'est-ce au fond que cette

contradiction, pierre d'achoppement de l'intelligence, éternelle inquiétude du cœur? C'est la contradiction au moins apparente, la contradiction douloureuse de l'individuel et de l'universel, du particulier et du général. Le savant contemple avec admiration la loi infaillible qui fait tomber les corps et graviter les mondes; il reconnaît l'ordre de l'univers et il adore Dieu. Le passant s'étonne de voir, au nom de cette belle loi, la tuile tomber sur la tête de l'honnête homme; il s'arrête, il s'attriste et il doute. Le moraliste pessimiste, tranquillement assis dans son fauteuil, ne voit que désastres et folies, parce que ses regards ne s'attachent qu'aux individus, parce qu'il observe l'humanité du *point de vue de la tuile qui tombe*. Le moraliste optimiste, fût-il lui-même éprouvé durement par la souffrance, observe les ressorts essentiels qui font mouvoir et qui soutiennent la vie, il regarde l'harmonie de l'ensemble, la grandeur de l'espèce, la dignité de l'action; et de ce lit où la douleur le retient captif et où il sent déjà sur son cœur se poser lentement la main glacée de la mort, il trouve encore la force, si même il en a besoin pour un sentiment qui lui semble si naturel, de s'écrier avec fermeté, avec espérance : « O Dieu, que ton œuvre est belle ! »

« *Les grandes pensées viennent du cœur*, » ce n'est donc pas là seulement un mot admirable, un cri inspiré; c'est tout un système nouveau, et comme le renversement de la théorie consacrée. La bonté native du cœur de l'homme, considérée en général, dans ses grands instincts, dans ses penchants essentiels; voilà la théorie de Vauvenargues. Rousseau ne dira pas autre chose; mais Rousseau déclarera en même temps que l'homme

né bon devient méchant, que l'homme naturel, c'est-à-dire sauvage, vaut mieux que l'homme civilisé. Vauvenargues est l'apologiste décidé de la civilisation; il l'aime pour ses fruits comme pour ses fleurs, pour ses vertus et pour ses plaisirs. La réhabilitation de l'homme n'est pas, au reste, une de ces thèses que le moraliste adopte sans s'en rendre compte : « L'homme, dit-il, semble en disgrâce chez ceux qui pensent, c'est à qui le chargera de plus de vices. Mais peut-être est-il sur le point de se relever et de se faire restituer toutes ses vertus. » En effet, tous ceux qui vont venir n'y manqueront pas. Ils vont restituer à l'homme ses vertus et bien au delà ; les philosophes d'en deçà et d'au delà du Rhin ne parleront plus que de l'excellence de la nature humaine. Il semble qu'elle hérite en un jour de tous les éloges qu'on lui a refusés pendant des siècles : les injures qu'elle reçoit depuis dix-huit cents ans de tous les côtés vont être si bien réparées que cette reine déchue, une fois replacée sur son trône, n'aura plus désormais que des flatteurs qui la diviniseront. Vauvenargues est le sage, le modéré de cette école. Il s'arrête dans son approbation bien avant l'apothéose : « Nous demandons aux philosophes, dit-il, le chemin de la sagesse, et ils nous disent qu'il n'y a que folie ; nous voudrions être instruits des caractères qui distinguent la vertu du vice, et ils nous répondent qu'il n'y a dans les hommes que dépravation et que faiblesse. Il ne faut point que les hommes s'enivrent de leurs avantages, mais il ne faut point qu'ils les ignorent ; il faut qu'ils connaissent leurs faiblesses pour qu'ils ne présument pas trop de leur courage, mais il faut en même temps qu'ils se connaissent

capables de vertu afin qu'ils ne désespèrent pas d'eux-mêmes. » Des deux grands termes qui composent la vie humaine, le devoir et la passion, Vauvenargues ne sacrifie ni l'un ni l'autre; il se contente de protester contre cette espèce de circoncision excessive des cœurs et des volontés qui avait caractérisé l'austérité antérieure. Il ne supprime pas la lutte, cette lutte qui sort de la nécessité des circonstances et des contradictions de l'homme intérieur; il la reconnaît, au contraire, il l'explique, il l'aime d'un amour sévère, parce qu'il en voit le but providentiel.

Évitons les assertions qui sembleraient vagues, et n'ayons pas l'air d'inventer un Vauvenargues de fantaisie; cherchons à satisfaire les esprits défiants qui par hasard n'auraient pas lu notre moraliste. Nous tenons à convaincre; ne craignons pas de citer. Puisse cela au moins les mettre en goût! Voici donc quelques pensées de Vauvenargues sur la vie. On ne s'étonnera pas, après les avoir lues, nous l'espérons, qu'un panégyriste peut-être inattendu de ceux qui n'ont pas lu la notice de M. Sainte-Beuve sur l'illustre compatriote de Vauvenargues, que M. Thiers, dans un *Éloge* de sa jeunesse, dont on regrette de ne connaître que quelques fragments, ait caractérisé la morale de notre auteur par ce mot : *l'action*.

« Le feu, l'air, l'esprit, la lumière, tout vit par l'action. De là la communication et l'alliance de tous les êtres; de là l'unité et l'harmonie dans l'univers. Cependant cette loi de la nature si féconde, nous trouvons que c'est un vice dans l'homme! et parce qu'il est obligé d'y obéir, ne pouvant subsister dans le repos, nous concluons qu'il est hors de sa place!

« La plus fausse de toutes les philosophies est celle

qui, sous prétexte d'affranchir les hommes des embarras des passions, leur conseille l'oisiveté, l'abandon et l'oubli d'eux-mêmes.

« L'homme ne se propose le repos que pour s'affranchir de la sujétion et du travail ; mais il ne peut jouir que par l'action et n'aime qu'elle.

« L'esprit est l'œil de l'âme, non sa force. Sa force est dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions. La raison la plus éclairée ne donne pas d'agir et de vouloir. Suffit-il d'avoir la vue bonne pour marcher ? ne faut-il pas encore avoir des pieds et la volonté avec la puissance de les remuer ?

« La raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des deux et renonce à l'autre se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été accordés pour nous conduire.

« Si la passion conseille quelquefois plus hardiment que la réflexion, c'est qu'elle donne plus de force pour exécuter.

« Personne n'est sujet à plus de fautes que ceux qui n'agissent que par réflexion.

« Nous devons peut-être aux passions les plus grands avantages de l'esprit.

« Si les hommes n'avaient pas aimé la gloire, ils n'auraient ni assez d'esprit ni assez de vertu pour la mériter.

« Aurions-nous cultivé les arts sans les passions, et la réflexion toute seule nous aurait-elle fait connaître nos ressources, nos besoins et notre industrie ?

« Les passions ont appris aux hommes la raison. »

Voilà donc un moraliste qui ne tombe pas dans le

lieu commun de l'attaque à outrance contre la passion, qui comprend le rôle de l'instinct dans l'ensemble des facultés humaines, qui ne calomnie pas l'activité et ne fait pas de la mort la vertu et de la vie même comme un vice originel qu'il faut couper à la racine, sans qu'il manque pour cela à l'impérieux devoir de subordonner les passions hautes, généreuses aux passions viles, égoïstes, et de reconnaître que celles-ci existent malheureusement. Cette doctrine favorable à l'action est chère, on le sent partout, au cœur de Vauvenargues; elle lui est comme un encouragement et une force dans ses maux. Il s'exhorte à bien remplir les instants qui le séparent de la mort. Personne n'a plus que lui combattu et eu à combattre peut-être pour son propre compte cette réflexion que nous faisons tous pour nous dispenser en conscience d'être actifs et courageux. « A quoi bon? la vie est si courte? » Encore si cette considération nous aidait beaucoup à nous résigner, nous empêchait d'être susceptibles et irritables à l'excès, et si vivement contrariés par les petites choses. Mais non. — « Je dis quelquefois en moi-même : La vie est trop courte pour que je m'en inquiète. Mais si quelque importun me rend visite et qu'il m'empêche de sortir et de m'habiller, je perds patience et je ne puis supporter de m'ennuyer une demi-heure. » Pour exécuter de grandes choses, dira-t-il encore, il faut vivre comme si on ne devait jamais mourir. — « La pensée de la mort nous trompe, car elle nous fait oublier de vivre. » Cette pensée exprimée tantôt sous une forme sérieuse et presque oratoire, tantôt familière, est ordinaire à Vauvenargues. La pensée du découragement semble se présenter à lui plus d'une fois, et on di-

rait qu'il cherche à l'exorciser par de bonnes paroles.

Le travail et ce qu'il appelle dans un sens moins mystique et moins exclusif que celui de la dévotion ou du stoïcisme païen, la *vertu*, voilà le fond nettement accusé de la théorie morale de Vauvenargues : conséquence toute naturelle de la doctrine de l'action. L'oisiveté n'a pas de plus persistant ennemi. Il l'attaque corps à corps, et il en démasque un à un les sophismes. De là je ne sais quoi de mâle qui se mêle à son indulgence supérieure. Lisez les *Discours sur la gloire*, et dans les *Réflexions sur divers sujets*, le chapitre : *On ne peut être dupe de la vertu.* N'y trouvez-vous pas un ton de courage qui relève? Je cite entre beaucoup d'autres ces frappantes paroles qui sont aussi la preuve d'un spiritualisme incontestable : « C'est une chose étrange que tant d'hommes se défient de la vertu et de la gloire, comme d'une route hasardeuse, et qu'ils regardent l'oisiveté comme un parti sûr et solide. Quand même le travail et le mérite pourraient nuire à notre fortune, il y aurait toujours à gagner à les embrasser. Que sera-ce, s'ils y concourent? Si tout finissait par la mort, ce serait une extravagance de ne pas donner toute notre application à bien disposer notre vie, puisque nous n'aurions que le présent; mais nous croyons un avenir, et l'abandonnons au hasard; cela est bien plus inconcevable. Je laisse tout devoir à part, la morale et la religion, et je demande : L'ignorance vaut-elle mieux que la science, la paresse que l'activité, l'incapacité que les talents, etc., etc.?... » Il serait facile de faire converger autour de cette pensée de Vauvenargues : « *On ne peut être dupe de la vertu* » (entendons toujours par vertu, activité, courage, force, sui-

vant le sens primitif), la plupart des maximes morales et des réflexions de Vauvenargues sur la vie, mêlées à ses divers écrits. C'est la formule sainte qu'il se répète à lui-même contre le doute et le désespoir, comme Pascal, d'une façon plus tragique, portait sur lui une ceinture armée de pointes pour conjurer la tentation.

Une morale qui ne cesse de conseiller l'action pourrait-elle être une morale rigoriste? Elle s'abuserait alors elle-même étrangement. Agir, n'est-ce pas risquer de faire des fautes, comme penser, c'est risquer de se tromper? Vauvenargues ne se l'est pas dissimulé. Il regarde en face cet excès de scrupule recouvert d'honorables apparences, qui fuit l'action par crainte de tomber; excès qui, dans des âges de corruption, est la noble et peut-être aussi l'orgueilleuse prétention de quelques âmes solitaires qu'il ne garantit pas toujours contre le mal. La vie privée comme la vie publique a ses tentations et ses fautes. Vauvenargues n'a pas craint de prononcer le grand mot et de parler, au risque d'y laisser sa réputation de moraliste sévère, de la *nécessité de faire des fautes*, qu'il oppose à l'impeccabilité dans l'inaction : appliquant volontiers à la vie humaine la maxime que le poëte latin applique aux œuvres de l'esprit : *Ubi plura nitent.* « Quiconque, dit-il dans ses *Conseils à un jeune homme*, voudra se former au grand doit risquer de faire des fautes et ne pas s'y laisser abattre. » Ne pas se laisser abattre à ses fautes, voilà une pensée tout à la fois bien courageuse et bien chrétienne. César et Gerson ne tiennent pas un autre langage. Vauvenargues développe à la fois le sens mondain et le sens intérieur de cette forte maxime : Nos fautes doivent nous

humilier, non nous décourager. Mélange de stoïcisme et d'indulgence qui touche profondément! Ce jeune homme dont les principes personnels, surtout à mesure que se consomme le travail profond et incessant de son âme sur elle-même, sont d'une sévérité toute virile, ne cesse de recommander cette double miséricorde qu'il appellerait plutôt une double justice : la douceur dans les jugements, l'humanité dans les lois. Il faudrait trop citer pour montrer à quel point et avec quelle suite cette fermeté et à la fois cette clémence de cœur qu'il doit à sa nature et à ses réflexions se mêlent, se soutiennent, se tempèrent dans l'esprit du philosophe et dans l'âme excellente de l'homme.

Je cherchais dans la vie de Vauvenargues, malheureusement si pauvre en événements, quelque trait qui peignît au vif cette indulgence qui absout, cette bonté qui tend la main au malheur, cette sympathie qui s'adresse à tous, sans exception même pour ce qu'on appelle l'infortune méritée, pour le vice. En feuilletant ces petits portraits qu'il s'exerçait à tracer d'une main souvent ingénieuse, d'après la Bruyère et d'après ses souvenirs, mes yeux se sont fixés sur l'un d'eux portant le titre assez insignifiant de *Thieste*. Qu'est-ce que Thieste? Ainsi que Clazomène, dans lequel on a reconnu (1) surtout le côté grave et douloureux de sa nature et de sa destinée, c'est Vauvenargues lui-même, il est difficile d'en douter. Ne vous attendez pas à trouver, ai-je besoin de le dire? dans la vie d'un très-jeune officier et surtout à ce moment où, comme il l'avouait plus tard avec candeur, il manquait encore un peu de principes, ne vous attendez pas à trou-

(1) M. Villemain, *Cours de littérature au dix-huitième siècle.*

ver quelque image de la haute et céleste pitié de l'Homme-Dieu pour la femme pécheresse qui se traîne à ses pieds. Thieste rencontrant une femme perdue, « il souffre qu'elle l'entretienne, qu'elle se plaigne à lui de la nécessité qui détruit toutes les vertus et fait les opprobres du monde. » Le jeune homme est ému de cette affligeante peinture. Pénétré de compassion à la vue de ce dénûment, manquant d'argent pour le secourir, il prend sa vieille montre et la donne à la malheureuse. Revenu parmi ses compagnons, ceux-ci ne manquent pas de rire de sa candeur, de son inexpérience, et de lui dire sans doute qu'on peut être quelquefois *dupe de la vertu.* Il leur répond avec calme : « Mes amis, vous riez de trop peu de chose. Le monde est rempli de misères qui serrent le cœur ; il faut être humain ! » Et il ajoute ces paroles dangereuses, je le crois, à trop redire aux misérables et à prendre en toute rigueur, mais qu'on ne saurait jamais trop répéter aux heureux du monde : « Le désordre des malheureux est toujours le crime des riches ! »

Les meilleurs sentiments ont leurs excès, et l'abus de cette indulgente pitié n'a pas tardé à se révéler au sortir du dix-huitième siècle dans une philanthropie molle et banale qui ne se bornait pas à prendre en compassion, à secourir dans un rapide mouvement de sympathie le désordre qui s'offrait à elle : le désordre, sous l'influence d'une philosophie matérialiste et fataliste, était devenu son plus cher intérêt et comme son fils d'adoption. Le cœur peut tout embrasser, c'est son privilége ; mais alors même ne doit-il pas choisir, assigner des rangs, préférer l'honnête homme malheureux malgré lui à l'homme malheureux par sa faute, et mêler encore à la

compassion généreuse pour l'homme qui a failli ces dégoûts salutaires pour le vice, cette admiration toujours en réserve pour le bon et le beau, sans lesquels il ne reste plus qu'une grossière confusion du bien et du mal? Vauvenargues ne s'applique pas seulement à guérir le mal, il veut le prévenir. Comment le prévient-il? En inspirant sans doute à l'homme l'amour de l'honnête pour lui-même, mais aussi en faisant appel à ces mobiles qui, sans avoir l'absolue pureté de cet idéal difficile que les moralistes appellent la vertu, contribuent pourtant à la nourrir et à la soutenir, à l'*amour de l'estime*, par exemple, qui sur un plus grand théâtre, dans les lettres ou dans les affaires, dans la philosophie ou à la guerre, s'appelle la *gloire*? Aimer la gloire! nos pères sentaient d'instinct ce que ce mot veut dire. Au train dont vont les choses, il faudra bientôt recourir à l'histoire ou au dictionnaire pour en trouver la définition. Vauvenargues, qui réhabilite la vie, réhabilite aussi la *gloire* contre les mêmes moralistes qui tournaient contre elle le feu le plus serré de leurs batteries. Combien ce désir d'être *estimé* des honnêtes gens et de durer dans la mémoire des hommes au delà du tombeau ne l'aide-t-il pas lui-même à vivre, c'est-à-dire à souffrir et à travailler! Dans ses *Discours sur la gloire*, comme dans ses pensées diverses, il prend la défense en règle de ce mobile sacrifié, et il montre à la fois ce qu'un tel penchant offre et suscite de désintéressement, a de fécondité admirable et d'utilité pratique pour lutter contre les entraînements qui dissipent la vie quand même ils ne la corrompent pas. Sans doute il mettra au-dessus de tout, même de cette gloire tant aimée, la forte satisfaction du

devoir ; il écrira cette pensée qui respire toute la fierté et toute la modestie en même temps d'un mérite solide et d'une belle âme : « On doit se consoler de n'avoir pas les grands talents comme on se console de n'avoir pas les grandes places. On peut être au-dessus de l'un et de l'autre par le cœur. » Sans doute encore il jettera à la fin du mélancolique portrait de Clazomène ce trait admirable : « Le hasard se joue du travail et de la sagesse des hommes ; mais la prospérité des hommes faibles ne peut les élever à la hauteur que la calamité inspire aux âmes fortes, et ceux qui sont nés courageux savent vivre et mourir sans gloire. » Mais quelle confidence charmante à côté de ces tristes retours et de ces vigoureux efforts sur lui-même, quelle douce plainte du regret ou quelle poétique expression de l'espérance que cette pensée d'un jeune Athénien au temps de Périclès : « Les feux de l'aurore ne sont pas si doux que les premiers regards de la gloire ! »

Ces natures délicates, élevées, ingénues, se défendent difficilement, à l'appel de la souffrance, de se tourner vers le côté mystérieux des choses, vers le *je ne sais quoi* caché sous les réalités, au fond de la mort et au fond de la vie, à côté duquel passent sans seulement s'en douter les natures bornées, ou grossièrement heureuses, ou toutes consumées dans les soins de l'activité pratique. Où le sentiment domine, où la douleur fait invasion, la religion a bientôt prise. A défaut de la religion, il faudra du moins à ces âmes troublées une philosophie religieuse. En vérité de telles natures sont à plaindre, quand elles se trouvent jetées au milieu d'un siècle à la fois incrédule et superstitieux, où la philosophie est matérialiste, athée ou sèchement déiste, où la religion s'est rétrécie jus-

qu'à n'être plus qu'une dévotion à laquelle manquent l'inspiration et la grandeur. Je suis, je l'avoue, de ceux qui pensent que le jour où Voltaire, prenant en main la cause de l'humanité outragée, se chargeait avec le plus sincère dévouement de la défense des Calas, et condamnait son impatient génie à passer, pour le triomphe de la justice, de longs jours et de longues nuits sur les parchemins, sur les dossiers immenses du procès, comme l'eût pu faire le plus scrupuleux, le plus paperassier des jurisconsultes, il était plus religieux en ce sens, que ceux qui, au mépris de la charité évangélique, pratiquaient alors l'intolérance et la persécution. Cependant, il faut avouer que la religion de l'humanité présentait un culte fort insuffisant à qui avait besoin d'une croyance solide et effective, et que Voltaire était en somme un assez singulier grand prêtre. Je loue Vauvenargues, malgré sa tendresse pour lui, de ne l'avoir pas suivi jusqu'où il est allé. Voltaire, d'ailleurs, à la date de 1747, âgé seulement de cinquante-deux ans, n'était pas encore constitué pontife; le patriarche de Ferney n'existait pas. Peu importe, Vauvenargues s'en fût éloigné de plus en plus, à moins qu'il n'eût lui-même, ce qui serait doux à penser, tempéré par le sérieux de sa pensée et le caractère touchant de ses tendances religieuses, l'irréligion de plus en plus amère de l'ami qui se laissait doucement reprendre par lui, au rapport de Suard, dans ces conservations où ils faisaient cause commune contre la superstition et le fanatisme persécuteur. Je donne cette pensée pour ce qu'elle vaut; cependant, comme je la rencontre dans un critique éminent, dans l'historien de Port-Royal, j'aime à ci-

ter sur ce point M. Sainte-Beuve. En écrivant sur Port-Royal, M. Sainte-Beuve semble s'apercevoir qu'il y manque quelqu'un. Ce quelqu'un, qui n'est pas né encore, c'est Vauvenargues. « Pour achever d'exprimer toute ma superstition sur lui, dit poétiquement l'auteur de l'*Histoire de Port-Royal*, je me l'imagine en vérité comme le génie de Voltaire même, comme ce bon ange terrestre qui quelquefois nous accompagne ici-bas dans une partie du chemin sous la figure d'un ami. Mais il vient un moment où la mesure est comblée; l'*ange remonte*; le bon témoin, le génie sérieux, solide, pathétique et clément se retire trop offensé. Vauvenargues mourut; et Voltaire, destitué de tout garant, alla de plus en plus à l'ironie, à la bouffonnerie sanglante, au ricanement de Pangloss, et à ne voir volontiers dans l'espèce entière qu'une race de Welches, une troupe de singes. »

Je ne vois dans cette page piquante que ce qui regarde Vauvenargues, sans m'attacher à discuter ce qu'elle contient de relatif à Voltaire, sans protester contre ce dur arrêt en faveur de ce que l'on rencontre, même dans ces années trop mêlées d'une puissante vieillesse, de nobles pensées et d'élans de généreuse sympathie aujourd'hui trop oubliés ou trop méconnus. Mais laissons ces questions en dehors de notre moraliste et disons avec l'auteur : Oui, Vauvenargues eût été appelé par vocation à Port-Royal, et il était digne par son esprit d'y occuper une grande place non remplie; il serait venu y tremper et y rasseoir son âme religieuse comme cet autre jeune militaire, M. de Séricourt, « si délicat de complexion et si fort de cœur. » Mais ajoutons que Vauvenargues se tint

avec un sens trop droit, trop sûr et trop mesuré, au milieu des écueils et des excès de son temps, pour que nous puissions croire qu'il eût donné dans les scrupules et dans les raffinements d'austérité par lesquels M. de Séricourt rapetissa sa pensée et martyrisa sa vie. Il fût resté indépendant d'esprit et ferme de jugement à Port-Royal, ou bien il eût absolument cessé d'être lui-même. Qu'il nous soit donc permis de penser que là même il fût demeuré fidèle à sa nature modérée, bienveillante, et de ne pas croire avec M. Sainte-Beuve que « s'il avait causé avec M. de Saint-Cyran, avec Pascal bientôt après, il aurait appris d'un mot, et, comme on disait alors, par l'*oreille du cœur*, que cette idée amère de la nature humaine n'est après tout qu'une stricte vérité; » qu'il nous soit permis aussi de ne pas appeler Vauvenargues le promoteur « d'une morale philosophique, généreuse encore quand elle semblerait abusée. » La morale de Vauvenargues n'est pas abusée. Elle n'est pas abusée, car elle ne nie pas le mal, elle veut en faire un moyen de perfectionnement et elle y voit un instrument nécessaire de la lutte humaine. Si elle n'est pas toute la réalité, elle est un des côtés de cette réalité, le côté le plus élevé après tout et le plus général : le côté de la philosophie, par conséquent. On peut gémir du désordre ; mais quand Vauvenargues dit qu'en somme l'ordre domine dans le genre humain, et que si l'ordre ne dominait pas, le genre humain périrait, je ne vois pas quelle réponse on peut lui faire.

Mais préconiser la lutte, l'action, la gloire, quand elle s'allie à la grandeur du génie et à la moralité des desseins, est une pensée trop désintéressée et, nous l'avouons

sans peine, trop insuffisante, pour qui sent que tous les biens vont lui échapper à la fois. L'idée d'un avenir inconnu est là, toujours présente, qui déjà couvre de son ombre celui qui se sent mourir. Que ces pensées aient préoccupé Vauvenargues, c'est ce qui ne nous paraît pas contestable.

De quelle nature étaient ces sentiments? Était-ce simplement, comme chez les moins irréligieux de ses contemporains, un doute philosophique, inclinant parfois, suivant les heures, à l'espérance? ou bien, croire était-il pour lui un besoin profond, positif, et sa pensée allait-elle, à l'égard du christianisme, sinon jusqu'à la foi, du moins jusqu'à cet examen sérieux qui eût désiré le trouver, et toujours jusqu'à un tendre respect? Cette dernière solution ne me semble pas douteuse. Nul morceau de longue haleine ne serait, il est vrai, en état de la fournir avec évidence; mais il est peu de ses écrits qui ne présentent là-dessus des passages instructifs. La *Prière*, la *Méditation sur la foi* sont en partie des imitations de Pascal. Contrarié ou au moins inquiet du sentiment qui s'y révèle, Voltaire a prétendu que Vauvenargues les avait composées pour montrer que l'on pouvait parler de la religion avec majesté sans y croire et pour jeter un doute sur la sincérité même de Bossuet. Plusieurs phrases toutes personnelles à Vauvenargues, à sa situation, à ses souffrances, nous feraient rejeter cette explication, malgré des passages écrits sur un ton d'orthodoxie qui dépasse évidemment sa croyance, quand bien même nous n'aurions pas vingt textes où il n'imite personne, le caractère général de tous ses ouvrages, et un mot échappé à Voltaire lui-même dans sa correspondance, pour détruire cet

échafaudage de suppositions gratuites ou intéressées. S'agit-il du théisme invoquant avec confiance l'immortalité de l'âme? Nous lisons ce passage de son *Discours sur l'inégalité* : « Accablé d'afflictions dans la force de mon âge, ô mon Dieu ! si vous n'étiez pas, ou si vous n'étiez pas pour moi, seule et délaissée dans ses maux, où mon âme espérerait-elle? Serait-ce à la vie qui m'échappe et me mène vers le tombeau par les détresses? serait-ce à la mort qui anéantirait avec ma vie tout mon être? » Qu'on relise aussi l'*Éloge* qu'il fit de son ami le jeune Hippolyte de Seytres, mort comme lui des suites du froid rigoureux qu'il avait souffert en Moravie; morceau plein de traits charmants et d'un pathétique sincère, en dépit de quelques longueurs déclamatoires faciles à effacer. S'agit-il du christianisme? voici des pensées qui passeront difficilement pour des pensées d'apparat et de purs exercices de style : « Newton, Pascal, Bossuet, Racine, Fénelon, c'est-à-dire les hommes de la terre les plus éclairés, dans le plus philosophe de tous les siècles, et dans la force de leur esprit et de leur âge, ont cru Jésus-Christ; et le grand Condé répétait ces nobles paroles : « Oui, nous verrons Dieu comme il est, *sicuti est, facie ad faciem.* » Et celle-ci, qui met à jour les hésitations de cette âme en peine : « L'intrépidité d'un homme incrédule, mais mourant, ne peut le garantir de quelque trouble, s'il raisonne ainsi : Je me suis trompé mille fois sur mes plus palpables intérêts, et j'ai pu me tromper encore sur la religion; or, je n'ai plus le temps ni la force de l'approfondir, et je meurs. » Ce qui achève, au surplus, de confondre Voltaire, c'est Voltaire lui-même. Nous trouvons dans une lettre écrite

après l'examen qu'il a fait des papiers de Vauvenargues, cette phrase piquante et décisive : « Il y a des choses qui ont affligé ma philosophie ; *ne peut-on adorer l'Être suprême sans se faire capucin?...* » Le malin s'est pris au piége.

Comme moraliste, à plus d'un égard, comme écrivain, comme critique, comme homme, Vauvenargues participe à la fois du dix-septième siècle et du dix-huitième. Comme moraliste, il combat la doctrine de l'intérêt personnel, il reconnaît des vérités morales absolues, l'obligation, le devoir ; mais en même temps il attache un haut prix à l'existence présente, et il n'en méprise ni les joies ni les ambitions. L'écrivain tient par des racines plus profondes encore à l'âge précédent : c'est l'atmosphère morale du dix-septième siècle qu'il respire ; plante comme dépaysée sur un sol trop contraire, qui demande un peu de séve et de rosée à une terre et à un ciel plus favorables. Vauvenargues a surtout les qualités générales de l'esprit humain, la raison, le sentiment du vrai, le naturel. Son éloquence a de la douceur, du charme, de la précision, un tour rapide, et mêle avec moins de grâce et de force Fénelon et Pascal. Il n'a pas à beaucoup près l'imagination et le relief de la Bruyère ; ses portraits sont fins et vrais, mais manquent un peu d'énergie et de coloris. Il explique plus qu'il ne peint. Sa verve est peu abondante, mais elle est exquise. Il touche et il attache comme peu d'écrivains de son temps, dans un genre un peu froid, et on n'est pas tenté de lui appliquer, quand il moralise, ce qu'il dit des conseils des vieillards : « Les conseils des vieillards sont comme le soleil d'hiver ; ils éclairent sans échauffer. »

Les mérites et les défauts de l'écrivain, témoin Buffon

et Voltaire, font les mérites et les défauts du critique. C'est une règle au moins ordinaire que nous ne comprenions bien que nos propres qualités. Vauvenargues n'y échappe pas. Ce n'est pas sa vanité, c'est sa bonne foi qui se refuse à reconnaître certaines beautés étrangères à sa nature. Personne, sans en excepter Voltaire et la Harpe, dont c'est le meilleur côté, n'a mieux parlé de Racine, n'a pénétré plus avant dans tous les secrets de cet art si rare. Personne, pas même Schlegel, ne s'est plus gravement trompé sur Molière, qu'il juge au surplus comme le fait son maître et son modèle Fénelon. Sa douceur s'accommodait peu de l'énergie souvent forcée de Corneille et son naturel de ce qu'il y a chez lui d'exaltation factice et d'emphase; trop frappé de ses défauts, il en écrivait à Voltaire qu'il ne connaissait pas encore, et nous ne trouverons rien de mieux, en confirmant tous les éloges de l'illustre correspondant, que de répéter avec lui : *qu'il appartient à un tel homme de donner des préférences, et non des exclusions*. A son tour, il défendra vivement contre Voltaire, Fénelon, à qui l'auteur du *Temple du goût* reproche sa prose *traînante*, et la Fontaine, dont la naïveté n'a jamais été bien comprise par la simplicité spirituelle du grand écrivain du dix-huitième siècle. En admirant Boileau, il écrira à son propos ces pensées qui me paraissent expliquer ce qui manque à l'auteur des *Satires :* «Les esprits nés justes sont quelquefois faux sur les choses de sentiment, » et plus loin : « Pour avoir l'esprit toujours juste, il ne suffit pas de l'avoir droit, il faut encore l'avoir étendu. » Je lui pardonne de trop admirer les tragédies de Voltaire, parce qu'il est excusable de trop admirer un contemporain, et je l'aime quand il reproche à Jean-

Baptiste Rousseau « son manque de vérité, son caractère superficiel, ses pompeuses déclamations, ses tissus de lieux communs, ses froides allégories. » Il défend contre lui et contre Boileau la gloire et le génie d'Alexandre, ce jeune héros qu'il était digne de comprendre. Convaincu que la gloire ne se trompe pas, et que dans les grands hommes vicieux ce que l'humanité a consacré ce n'est pas le vice, mais la grandeur, il défend également les noms de César, de Sylla même, de Mahomet, de Cromwell. L'apologiste de l'action doit avoir un faible pour les conquérants et ne pas trop haïr les dominateurs. Tel qu'il est, avec son mélange de défauts et de rares qualités, je le placerais comme critique, pour son goût, son âme et sa finesse, peu au-dessous de Fénelon, et je le préférerais à la Harpe pour l'originalité, la bonne foi éloquente, l'admiration profonde et contagieuse des modèles, la simplicité convaincante.

J'en ai trop dit déjà sur la résignation et sur le stoïcisme raisonné et touchant de Vauvenargues pour avoir à y insister davantage. Veut-on savoir comment il souffrit, comment il mourut? Que l'on consulte là-dessus Marmontel, qui trouvera de l'émotion pour nous parler de cette sérénité inaltérable, et qui prétend « qu'on n'osait plus être malheureux après lui. » Que l'on consulte Voltaire encore, dont les lettres à Vauvenargues sont peut-être les mieux senties de sa correspondance et respirent une considération pleine de respect, de tendresse et d'admiration. Répandre autour de soi une émotion si admirative et si attendrie, quand soi-même on reste calme en présence du mal dont on souffre, n'est-ce pas là une des marques les plus sûres d'une nature énergi-

que dans sa douceur et dans sa simplicité? Pour nous, du moins, c'est là un des principaux attraits qui nous aient conduit vers cette noble et charmante figure de philosophe. C'est toujours une chose bonne à contempler qu'un homme courageux. Et n'est-ce pas le moment, quand la vie de l'espèce semble de jour en jour tout absorber davantage, d'attacher plus que jamais ses regards à ces personnalités encore plus intéressantes qu'éminentes, plus particulièrement humaines, dont l'histoire est parsemée? N'est-il pas opportun et nécessaire peut-être, quand la vie publique semble fatalement entraîner hommes et choses dans son courant et couvrir de son bruit la voix modeste des sages, de montrer en face de ces révolutions sans repos, la beauté calme et non détrônée de la vertu individuelle, la grandeur pure et non remplacée du point de vue stoïque? Qui ne songe autour de nous à transformer le monde, et qui songe à se réformer? Pourtant la vraie grandeur est là, et là aussi est la vraie force. Car d'où peut venir la force qui réformera le monde moral, si ce n'est de l'individu? Et quand vous aurez établi le règne des félicités sans mesure, abreuvé la terre d'incomparables délices, dites, ne restera-t-il pas encore à consoler l'humanité de l'ennui ou de la perte de tant de bonheur? La mort ne sera-t-elle plus là avec le sentiment, jamais plus douloureux qu'alors, des biens qu'elle ôte, avec l'incertitude accablante du lendemain qu'elle apporte?

En attendant cet avenir meilleur, dit-on, que nos yeux ne verront pas, le présent s'impose à nous avec ses nécessités et ses devoirs; et puisqu'il nous faut marcher au soleil, porter le fardeau, gravir la mon-

tagne, ne considérons pas comme nous étant étranger tout ce qui sert à relever, à encourager, à fortifier l'individu. Vauvenargues trouverait encore à être parmi nous ce qu'il a été de son temps : un observateur à la fois calme et ému, un adorateur, ou tout au moins un chercheur sincère de Dieu et de la vérité, un doux martyr au milieu d'âmes en révolte, un sage au milieu de tous les genres de fanatisme, un homme d'espérances spiritualistes et religieuses quand toutes les illusions et toutes les chimères de la volupté et de l'orgueil s'attachent à la matière avec un amour désespéré, un conseiller d'activité, de devoir et de travail, un philosophe sachant voir le bien à travers les ombres épaisses du mal, la Providence à travers le hasard, le but à travers l'épreuve, comprenant tout ce dont il est tenté de murmurer, absolvant tout ce dont il souffre ; un homme enfin ayant à cœur de remplir du moins de hautes et de bonnes pensées le court espace, la minute sitôt dévorée qui s'écoule entre l'éternité qui nous presse.

D'ALEMBERT

D'Alembert, qui devait un jour, au premier rang du parti philosophique, attaquer les préjugés et quelques-uns des fondements mêmes de la vieille société, naquit, le 16 novembre 1717, en dehors de ses lois et sous le coup d'un de ses préjugés les plus infamants. Fils naturel du commissaire de marine Destouches et de la célèbre madame de Tencin, qui, après avoir donné tant de preuves de sensibilité dans ses romans, n'en consentit pas moins à l'abandon de son enfant, il fut déposé sur les marches de la petite église de Saint-Jean-le-Rond dans le cloître de Notre-Dame, et sans la pitié du commissaire de police, qui, au lieu de le porter aux Enfants-Trouvés, le confia aux soins d'une pauvre ouvrière, il y avait mille chances pour qu'un des plus grands hommes du dix-huitième siècle fût pour toujours enseveli dans l'obscurité. Le père veilla-t-il lui-même en secret sur le sort de son enfant? On ne sait. Mais ce qui est certain, c'est qu'il répara sa faute autant que cela était possible, en assignant à son fils une pension de douze cents livres qui mit sa nourrice à même de lui faire donner une éducation distinguée. Au

collége des Quatre-Nations, le jeune Jean le Rond (c'est le nom qu'il prit d'abord de l'église où il avait été déposé) se fit remarquer par les plus brillants succès. Il en obtint même auxquels on s'attendrait assez peu, en songeant aux destinées qui devaient un jour lui échoir. Ses maîtres étaient de bons et zélés jansénistes. Un Commentaire sur l'Épître de saint Paul écrit suivant les idées de cette secte par le jeune d'Alembert, durant sa première année de philosophie, leur inspira de si hautes espérances, qu'ils n'hésitèrent pas à annoncer en lui le futur successeur des Nicole et des Arnauld. A la même époque environ, un autre écolier, remarqué au collége de Langres par sa supériorité d'aptitude et sa piété enthousiaste, Denis Diderot, inspirait aux jésuites des espérances analogues.

Cinquante années auparavant, il n'eût tenu à rien peut-être que de telles espérances ne s'accomplissent, que Diderot ne dévouât à la religion catholique et même, pourquoi non ? à la puissante compagnie cette fougue de prosélytisme et cette ardeur conquérante qu'il devait mettre au service d'une cause si différente ; que le grave d'Alembert, digne héritier de Port-Royal et de Pascal, ne tournât à la défense de l'Église sa méthodique et savante intelligence, et contre les adversaires des jansénistes la fine pointe de son ironie. Mais les temps étaient changés. La question s'était dégagée ou déplacée. Elle n'était plus entre les partisans de tel ou tel système sur la grâce ; elle se posait entre les défenseurs de la liberté de conscience et ceux qu'il n'y a aucune irréligion à appeler alors ses ennemis et ses oppresseurs.

Un goût passionné pour les mathématiques, dans

lesquelles il obtint des succès dont ses maîtres se montraient plus inquiets qu'édifiés, signala les dernières années que d'Alembert passa au collége. Quand il en fut sorti, incertain de son avenir, sentant que la géométrie n'était pas une profession et qu'il lui en fallait une, peu pressé de se rendre aux persistantes sollicitations de ses anciens maîtres, qui l'appelaient au professorat et à la prêtrise, il se mit à l'étude du droit et se fit recevoir avocat. C'était en 1738. Dégoûté bien vite de la confuse jurisprudence du temps, si antipathique à la rectitude et à la rigueur de son esprit, sans nul penchant pour les affaires, il se décida ou crut se décider définitivement pour la médecine. Embrassant avec courage des études nouvelles, il ne tarda pas à obtenir le grade de docteur. Mais, en possession du titre, il fallait exercer la profession, c'est-à-dire renoncer entièrement à la géométrie, son étude chérie. Sa résolution fut d'abord héroïque. On raconte que Racine, tout jeune encore, ne se lassait pas de racheter un roman grec que le sévère M. Lancelot ne se lassait pas non plus de saisir et de jeter au feu. D'Alembert porta lui-même tous ses livres de mathématiques à un ami, espérant par ce coup d'éclat en finir pour toujours avec la tentation. Mais il n'avait pu rejeter loin de lui cette active inquiétude qui tournait son esprit, comme celui de Pascal enfant, vers les problèmes de la géométrie. Pour éclaircir seulement, disait-il, quelque doute qui l'obsédait, il allait de temps en temps redemander à son ami un de ses volumes, tellement que, de livre en livre, toute la bibliothèque se trouva un jour rapportée chez lui. Alors, à en croire Condorcet, bien convaincu de l'inutilité de ses efforts

pour combattre son penchant, il y céda, et se voua pour toujours aux mathématiques et à la pauvreté.

Au reste, malgré ces incertitudes sur son avenir, le mal de la jeunesse à toutes les époques, malgré cette flétrissure de sa naissance, dont la gloire ne l'avait pas encore relevé, les premières années de d'Alembert furent heureuses et calmes. Nous avons là-dessus sa propre confession, qui rappelle ce que Montesquieu, traçant de lui-même un portrait fort détaillé, nous dit de l'habituelle disposition de son âme : « L'étude a été pour moi le souverain remède contre les dégoûts de la vie, n'ayant jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture n'ait dissipé. » Et plus loin : « Je m'éveille le matin avec une joie secrète de voir la lumière ; je la vois avec une espèce de ravissement, et tout le reste du jour je suis content. » Certes, c'est là plus que du bonheur, c'est une véritable béatitude. C'est en des termes presque équivalents que d'Alembert devant ses amis s'exprimait sur ses jeunes années. « A mon réveil, je pensais avec un sentiment de joie au travail commencé la veille et qui allait remplir la matinée ; dans les intervalles de mes méditations, je songeais au plaisir vif que le soir j'éprouvais au spectacle, où, pendant les entr'actes, je m'occupais du plaisir plus grand que me promettait le travail du lendemain. » Qu'on nous permette une réflexion. On aime ce langage en songeant que d'Alembert est jeune, que le travail est presque la seule source de ses jouissances, enfin qu'il ne parlera pas toujours ainsi. On est moins bien disposé peut-être à l'égard de Montesquieu. Il n'est plus jeune quand il écrit ces lignes. S'il n'a « jamais eu de chagrin qu'une heure

de lecture n'ait dissipé, » on est tenté de croire qu'un peu d'indifférence est venue en aide à la fortune. Et si l'on ne songeait que ce calme d'une vie heureuse est favorable à la création des œuvres auxquelles la méditation préside ; si l'on ne se disait qu'il faut savoir gré au génie du bonheur même, quand il le fait servir à l'étude recueillie, à la recherche patiente et sereine du vrai, on en voudrait à cette félicité imperturbable dont l'aveu ménage si peu les misères du prochain.

D'Alembert sut mettre à profit cette jeunesse paisible et sans troubles. Bientôt ce ne fut plus un écolier, mais un maître. Des mémoires, couronnés dans les concours de l'Académie des sciences (1739-1740), avaient déjà élevé haut la réputation du jeune homme, et les portes mêmes de cette académie lui étaient ouvertes en 1741. D'Alembert n'avait pas encore vingt-quatre ans. Avocat, docteur en médecine, auteur d'ouvrages éminents en mathématiques, enfin membre de l'Académie des sciences, on voit que le jeune homme avait bien employé son temps.

C'est le philosophe, c'est l'homme que nous devons mettre en lumière dans une telle étude. Il ne serait ni de notre sujet ni de notre compétence de parler du mathématicien. Qu'il suffise de le rappeler ici, d'Alembert en mathématiques fut inventeur. Le premier, il découvrit la théorie de la précession des équinoxes, où avait échoué le grand Newton, et trouva le principe, encore connu sous le nom de principe de d'Alembert, qui réduit toute la dynamique à un simple corollaire de statique ; enfin, s'il était permis d'établir sa réputation sur des autorités, sans parler de Condorcet, grand géomètre

lui-même, qui s'étend longuement sur la valeur des titres scientifiques de son ami, qu'on se souvienne que Napoléon faisait élever une statue à d'Alembert dans un lieu public. Ce n'était pas, je suppose, à l'idéologue qu'il prétendait rendre un pareil hommage.

Émule de Clairault, d'Euler et de Daniel Bernouilli, prédécesseur de l'illustre Lagrange, auquel d'Alembert prodiguait l'admiration quand celui-ci n'était pas encore en possession de la gloire, et de Laplace, dont il annonçait et encourageait les premiers essais, il s'éleva dans les sciences jusqu'au génie. La supériorité de son esprit dans la philosophie et les lettres n'atteint pas jusque-là ; il n'est qu'un des premiers parmi ceux qui ne sont pas créateurs. Toutefois, telle est la popularité attachée à la philosophie et aux lettres : le mathématicien découvre des principes nouveaux et incontestables, et c'est à peine si la foule se souvient de son nom ; le philosophe, à travers bien des erreurs, propage quelques vérités méconnues, et sa renommée ne périra pas.

Le dix-huitième siècle a accompli deux grandes révolutions intellectuelles : l'une dans les sciences, l'autre dans les idées. Le caractère commun de ces deux révolutions, c'est un culte ardent du progrès, un amour sincère de l'humanité. C'est à cette source élevée que, pour la première fois peut-être, on vit le savant à un tel degré venir puiser son ardeur et sa force. Le physicien, le géomètre, le chimiste, dans leurs veilles silencieuses, ne se proposent pas moins l'avancement du genre humain que les hardis combattants qui montent à l'assaut des institutions du passé.

D'Alembert eut la gloire de servir activement ce dou-

ble mouvement des sciences et de la pensée. Il marqua sa trace durable dans la sphère de la théorie et dans l'ordre moral et pratique ; il contribua aux progrès de l'esprit humain et à la révolution de la société.

Quand un esprit nouveau, esprit religieux ou philosophique, esprit de destruction ou de rénovation sociale, s'est répandu dans le monde et agite sourdement les âmes, il fait concourir à son triomphe, il unit de cœur et de volonté les hommes les plus divers, ceux-là mêmes qui dans d'autres temps peut-être eussent été les plus opposés.

Un jeune homme à peine sorti du collége, doué d'une flexibilité de génie infinie et possédant toutes les aptitudes, est jeté dans les sociétés de Paris les plus brillantes et les plus libres. Sous une forme frivole d'abord, sous la forme des leçons de l'abbé de Chaulieu et de l'abbé de Châteauneuf, l'esprit de scepticisme a déjà gagné sa vive et mobile intelligence. Mais, malgré des succès sérieux au théâtre, il n'en est encore qu'au bel esprit léger, qu'au doute superficiel et à l'indifférence moqueuse de ses amis et de ses maîtres ; cela peut contribuer, mais n'a jamais suffi à remuer les siècles et à opérer les révolutions. L'Angleterre rend son doute plus savant, son indépendance plus sérieuse, sa pensée plus libre et plus haute. Pendant cinquante années il tiendra la France en éveil, l'Europe attentive ; pendant cinquante ans chacun de ses poëmes, de ses drames, de ses livres historiques, de ses contes, de ses éloquents pamphlets, tout ce qu'il écrira d'ingénieux, de touchant, d'instructif, d'amusant, de spirituel, sera une sorte d'événément public et un coup porté au passé.

Mais ce qui domine chez Voltaire et dans ses excès même, c'est le bon sens piquant, c'est la raison ingénieuse, c'est l'esprit. Quand il s'agit de critiquer, de détruire, l'esprit est puissant sans doute ; combien pourtant la victoire sera-t-elle plus prompte encore et plus facile, l'entraînement plus contagieux, plus universel, si l'enthousiasme, un enthousiasme sérieux, profond, persévérant, lui vient en aide ! A Voltaire, brillant et mobile, s'unit alors Diderot, fougueux, éloquent, opiniâtre. Incrédule à l'air inspiré et presque prophétique, d'une bonne foi sans réserve avec lui-même et avec les autres, d'une verve, d'une énergie inépuisables où Voltaire sème le trait et la grâce à pleines mains, jetant à la fois la fumée et la flamme, et, par ce mélange de clarté et d'obscurité mystérieuses, s'emparant de ces imaginations un peu mystiques même au sein du matérialisme, que touche moins la lumière égale et pure de la pensée de Voltaire, Diderot a tout ce qui constitue le chef de secte. Cette tête vaste, bouillonnante, un peu confuse, présente toutes les qualités et tous les défauts qui entraînent les âmes.

Maintenant qu'à ces deux génies se joigne, pour corriger ce qu'ils ont d'impétueux et d'irrégulier, pour compléter ce qui leur manque encore du côté de ces connaissances exactes et positives dont le siècle est épris, un génie grave et solide, correct et prudent, un géomètre philosophe, libre penseur discret, novateur plein de science et de méthode, la philosophie du dix-huitième siècle ne sera-t-elle pas, pour ainsi dire, armée de toutes pièces? Ces trois chefs de la révolution philosophique réunissent en effet tout ce qui peut séduire,

passionner, instruire une époque frivole et sérieuse, avide d'amusement et d'enseignement. Voltaire, Diderot et d'Alembert sont comme la pensée vivante de tout le dix-huitième siècle.

Il semble qu'eux-mêmes aient compris la force d'une telle alliance le jour où ils résolurent de mettre en commun leurs efforts et fondèrent de concert l'*Encyclopédie*.

Placer en tête de l'œuvre un travail qui sût y concilier les savants par des connaissances spéciales, les philosophes par des vues d'ensemble, les gens du monde par l'appât d'une science facile et d'une pensée libre, non pas tellement toutefois qu'elle effrayât le gouvernement, tel était le programme qu'il s'agissait d'abord de remplir. De l'ordre, de la mesure, la profondeur unie à la clarté, de la fermeté sans jactance, toutes les qualités moyennes de l'esprit, qui sont celles qui attirent le plus d'estime et le moins d'ennemis, tels étaient les mérites qu'on demandait de l'auteur d'un pareil ouvrage. D'Alembert fut chargé par ses collègues de la préface de l'*Encyclopédie*.

Voltaire a écrit : « J'ose avancer que le discours de M. d'Alembert, applaudi de toute l'Europe, parut supérieur à la *Méthode* de Descartes et égal à tout ce que l'illustre chancelier Bacon avait écrit de mieux. » Hâtons-nous de le dire, un tel jugement est dicté par l'amitié complaisante et par la communauté de vues d'un collaborateur bien plus que par l'exacte justice. La préface de l'*Encyclopédie*, si on la considère par rapport au temps, est égale à tout ce qui a précédé, car elle atteint son but, qui est alors d'éclairer et d'agiter les esprits. Considérée

en elle-même, elle est encore un livre éminent. Mais elle est bien loin des écrits de Bacon, et de ce *Discours sur la Méthode*, charte immortelle de la liberté d'examen, œuvre originale et inspirée, pleine de hardiesse et de mesure, et que tous les progrès de l'art d'écrire n'empêchent pas de rester encore un des chefs-d'œuvre de notre langue, qu'elle a servi à constituer.

Sans avoir ni cette majesté et cet enthousiasme que Bacon sait communiquer à une nomenclature scientifique, ni la force et la nouveauté qui donnent à l'ouvrage de Descartes une incomparable valeur, l'œuvre de d'Alembert est imposante. L'objet qu'il se propose est par lui-même un des plus importants que la pensée puisse poursuivre. Il veut marquer le lien des sciences entre elles, en saisir l'origine et la filiation au sein même de l'intelligence, et, dans un cadre peu étendu, développant l'ordre de leur succession, mettre sous les yeux des contemporains une analyse ferme et sûre des procédés de l'esprit humain, et surtout la liste éblouissante de ses conquêtes. Il était difficile, dans l'accomplissement d'un tel dessein, de joindre plus de précision et plus de sobriété, d'être plus clair en moins de mots, de mettre plus d'élégance simple dans l'expression des vérités scientifiques.

Quant aux principes mêmes, à ces principes que d'Alembert expose et applique et qu'il affirme avec tant d'assurance, n'ont-ils reçu du temps aucune atteinte? Qui oserait encore le prétendre? Mais ce qu'il faut signaler, ce sont bien plutôt quelques différences fondamentales qui séparent la préface de d'Alembert de la masse des écrits philosophiques du temps, scission par-

tielle d'ailleurs, portant exclusivement sur quelques points, scission que je relève ici parce qu'il me semble que ce morceau capital de la philosophie du dix-huitième siècle a été souvent un peu superficiellement jugé.

Le monde sait que la métaphysique de Locke a donné naissance à la philosophie française du dix-huitième siècle. Mais le dix-huitième siècle, en vrai disciple, l'exagère, l'envenime, la pousse à toutes ses extrémités, et la rend moins morale en la rendant plus logique. Voltaire (il ne s'agit ici, bien entendu, que du métaphysicien), c'est Locke n'étant plus retenu par la révélation, insinuant la négation où Locke propose sincèrement le doute, et jamais plus téméraire parfois que lorsqu'il prend le rôle de philosophe timide et réservé. Diderot métaphysicien, c'est Locke supprimant ses scrupules sur la nature de l'âme pour conclure trop souvent, sinon toujours, au matérialisme universel. Tout au contraire, d'Alembert dans sa préface rejette en sens inverse ces scrupules de Locke et se montre décidément spiritualiste.

En veut-on la preuve, écoutons-le sur la question de la distinction de l'âme et du corps. Commençant par examiner l'origine de nos idées, comme il est alors d'usage en métaphysique, il prétend que l'idée du juste, du bien et du mal, considérée comme notion et dans la pratique, conduit l'homme à se demander « quel est en nous le principe qui agit, c'est-à-dire la substance qui veut et conçoit. » Deux choses frappent ici. D'abord la distinction énoncée entre les deux substances, distinction qu'il établit d'une manière plus décisive, et dont il marque parfaitement les grands caractères, quand il affirme

un peu plus loin qu'il n'y a « rien de commun dans le corps avec la faculté de *vouloir* et de *penser*. » Ce que j'y remarquerai ensuite, c'est la manière même dont il suppose l'homme amené à saisir cette distinction; il y est conduit par la notion du juste qui ne peut aucunement être attribuée à la matière. Certes, on peut expliquer avec plus de vraisemblance l'apparition première de la dualité des principes à l'esprit humain; et, si cette démonstration peut être bonne pour des philosophes, au moins n'est-elle pas la plus naturelle pour une intelligence naïve. Mais qu'on se souvienne de combien de façons cette idée du juste est torturée par les systèmes du temps et de leurs efforts pour la réduire à un résultat de l'organisation physique, et l'on avouera que l'explication de d'Alembert tranche heureusement avec le caractère général des doctrines régnantes.

Demandez enfin à d'Alembert comment l'esprit humain s'est élevé à la première conception de l'idée de Dieu. Il répond que cette distinction des deux substances, et surtout cette mutuelle et mystérieuse dépendance de l'esprit et du corps que l'homme sent bien qu'il n'a pas faite, le forcèrent de conclure une cause par laquelle l'une et l'autre furent établies. On peut encore ici contester la rigueur de cette métaphysique, non à titre d'explication légitime de l'existence de Dieu, mais comme valable pour l'esprit humain peu développé. La grande preuve, la preuve à l'usage du peuple comme des savants, tirée de l'existence et de l'harmonie du monde, lesquelles supposent un auteur et un ordonnateur, nous paraît, nous l'avouerons, tout autrement saisissante et instinctive. Mais ici encore, nous le demanderons, d'Alembert, partant

du principe immatériel pour arriver à prouver Dieu, ne donne-t-il pas de l'origine de cette idée une explication telle que le plus pur spiritualiste aurait pu la donner ?

Au reste, ne nous faisons pas illusion sur le degré de ce spiritualisme : ne nous hâtons pas de compter d'Alembert parmi les maîtres de cette noble école qui a donné au monde Platon, Descartes et Leibnitz. A l'exemple de Locke, d'Alembert fait tout dériver dans l'âme humaine de la sensation et de la réflexion. Sa classification des sciences est empruntée pour la plus grande partie à Bacon. Pour l'auteur du traité *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, toutes les connaissances se rangent sous ces titres : la *mémoire*, qui renferme tout ce qui est histoire ; l'*imagination*, à laquelle répond la poésie ; la *raison*, à laquelle se rapporte la philosophie, et, plus généralement, la science. Classification incomplète et fautive, qui ne montre pas la dépendance réciproque des sciences, et dont les subdivisions ont le tort de rentrer les unes dans les autres. D'Alembert, qui l'adopte, tient du moins plus de compte de l'ordre historique de la succession des sciences et aussi, quoiqu'à un trop faible degré, de leur intime union au fond de l'esprit de l'homme. Mais il laisse subsister bien des erreurs, bien des confusions. Sans faire injure à Bacon, dont il faut chercher le génie bien plus dans la grandeur des vues et dans la fréquente magnificence des expressions que dans une méthode sévère, on peut croire que l'esprit rigoureux de d'Alembert serait arrivé de lui-même à une division, non pas parfaite (car c'est le dernier effort de la science), mais moins arbitraire. « Il faudrait montrer, dit-il dans cette même préface en expliquant les difficultés d'un arbre généalo-

gique de nos connaissances, il faudrait montrer l'enchaînement des choses ; mais souvent il nous échappe, et d'ailleurs il y a des choses qui par certains caractères rentrent dans certaines classes, et par d'autres dans d'autres classes. L'univers n'est qu'un vaste océan sur la surface duquel nous apercevons quelques îles plus ou moins grandes, dont la liaison avec le continent nous est cachée. » Idée juste à beaucoup d'égards, quoique exagérée, selon la coutume du dix-huitième siècle qui donne tout à l'analyse. D'Alembert a un double tort : parfois il se souvient trop de cette pensée, quand il ne cherche pas à montrer cet *enchaînement des choses*, sans lequel il n'y a pas de philosophie ; souvent aussi il l'oublie, en établissant cet enchaînement sur des rapports erronés ou équivoques, c'est-à-dire en émettant les principes d'une philosophie fausse ou contestable.

Qu'on relise cette préface pour se munir même contre ce qu'il y a de sévère dans notre jugement. L'analyse ne saurait en donner une idée tout à fait complète, dès lors tout à fait exacte. Car l'analyse ne s'attache à mettre en lumière que l'ensemble d'une œuvre, et l'esprit général de celle-ci est inspiré par une philosophie sujette à trop d'objections. Les détails, au contraire, toutes ces vérités accessoires, supérieurement exprimées, ces aperçus d'une nouveauté piquante ou rajeunie par une forme heureuse, tous ces traits rapides, énergiques, semés en si grand nombre dans la préface de l'Encyclopédie sont perdus dans un résumé. Qu'on relise, je le répète, l'œuvre de d'Alembert. On y trouvera une revue ingénieuse et presque toujours profonde des progrès accomplis dans les sciences, des considérations pleines de justesse gravées

en un style précis et souvent vigoureux, enfin l'état exact des richesses de l'esprit humain au dix-huitième siècle.

Quelle que fût la réserve de d'Alembert, il ne lui était pas possible, il n'était même pas dans sa pensée de se tenir à l'écart des questions qui passionnaient alors les esprits ; aussi était-il loin de borner sa collaboration aux mathématiques. C'était un avantage des trois chefs de l'entreprise de n'être étrangers à aucun genre en excellant dans plusieurs. D'Alembert écrivait des articles de philosophie, de littérature, de politique générale. C'est ainsi qu'il composait un article *Genève* où il expliquait la constitution du pays. La partie du travail relative à la religion souleva contre lui tout le clergé de la république. Les pasteurs genevois se plaignirent d'être traités de sociniens et de purs déistes, noms que d'Alembert, parlant au nom de la philosophie du temps, leur avait en effet donnés pour leur faire honneur. Mais le consistoire, moins flatté de l'intention que choqué de ce qu'elle avait de compromettant pour le caractère et pour la position des pasteurs, rédigea une protestation contre l'article, prenant de là occasion pour malmener les encyclopédistes. Le débat en était là ; d'Alembert protestait de sa parfaite innocence, et probablement la discussion n'aurait pas eu de suite, quand un auxiliaire inattendu vint prendre en main la cause des pasteurs calvinistes. C'était J. J. Rousseau, le collaborateur et l'ami des encyclopédistes, qui descendait dans l'arène et commençait contre ses anciens collègues sa longue et ardente opposition. On sait que ce qui émut surtout la colère du grand écrivain, transformé en impitoyable moraliste et en républicain sévère, c'est l'idée émise dans l'article

d'établir un théâtre à Genève. De là sa lettre à d'Alembert. Nous ne rappellerons pas cette verve éloquente de Rousseau repoussant une telle innovation comme dangereuse aux mœurs et à la patrie, cette attaque jetée à Voltaire, qu'il accusait de s'être venu poster sur les frontières de la Suisse pour corrompre son pays, enfin cet anathème sur le théâtre dont bondit de colère le vieux poëte dramatique, qui jusque-là avait écouté doucement (quoiqu'en riant un peu) les paradoxes de Jean-Jacques sur les sciences et les arts et sur l'inégalité des conditions. D'Alembert répondit, et sa lettre, quoiqu'elle ait le désavantage continu de rester dans le sens commun, se fait lire avec plaisir après la magnifique diatribe de Jean-Jacques. Une critique ingénieuse, des vues fines, une plaisanterie souvent piquante alliée à une parfaite politesse, y assaisonnent la raison à laquelle il fallait intéresser les contemporains, très-convaincus d'avance de l'excellence et de la moralité du théâtre, mais enchantés de ce qu'il y avait de piquant dans l'impopularité même du rôle adopté par le citoyen de Genève. Écoutons comme il relève ce qu'a de singulier, de contradictoire, dans un tel débat, la position de son adversaire : « Rien, Monsieur, ne pourra plus nuire aux spectacles si votre écrit n'y réussit pas ; car il faut avouer qu'aucun de nos prédicateurs ne les a combattus avec autant de force et de subtilité que vous. Il est vrai que la supériorité de vos talents ne doit pas seule en avoir l'honneur. La plupart de nos orateurs chrétiens, en attaquant la comédie, condamnent ce qu'ils ne connaissent pas ; vous avez au contraire étudié, analysé, composé vous-même, pour en mieux juger les effets, le poison dangereux dont vous

cherchez à nous préserver, et vous décriez nos pièces de théâtre avec l'avantage non-seulement d'en avoir vu, mais d'en avoir fait. » Et, comme Rousseau, pressentant l'objection sans oser l'aborder de face, avait avancé que le théâtre était nécessaire seulement dans les villes corrompues (ce qu'il devait dire aussi du roman au sujet de la Nouvelle Héloïse), d'Alembert ne lui laisse pas ce faux-fuyant, et, continuant à le prendre à partie : « C'est-à-dire, Monsieur, ajoute-t-il, que vous nous avez traités comme ces animaux expirants qu'on achève dans leurs maladies de peur de les voir trop longtemps souffrir. Assez d'autres sans vous n'auraient-ils pas pris ce soin ? et votre délicatesse n'aura-t-elle rien à se reprocher à notre égard ? Je le crains d'autant plus que le talent dont vous avez montré au théâtre lyrique de si heureux essais, comme musicien et comme poëte, est du moins aussi propre à faire aux spectacles des partisans que votre éloquence à leur en enlever. Le plaisir de vous lire ne nuira point à celui de vous entendre, et vous aurez longtemps la douleur de voir le Devin du Village détruire tout le bien que vos écrits contre la comédie auraient pu nous faire. » Pendant que d'Alembert, avec tant de modération et de bon goût, faisait à Rousseau une si loyale guerre, Voltaire, se démenant, commençait de son côté le cours de ces injures qui allaient désormais tomber comme la grêle sur la tête du pauvre Jean-Jacques : « Plat charlatan, polisson, fou, bâtard de Diogène. »

Mais un clergé plus redoutable que celui de Genève et des adversaires plus puissants que Rousseau devaient porter des coups formidables à l'œuvre des trois associés. Bientôt un cri d'alarme s'éleva dans l'Église et

dans les classes privilégiées contre un ouvrage dont tous les principes n'étaient pas irréprochables, il s'en faut de beaucoup, mais dont la pensée première et le but définitif, la diffusion des lumières et la liberté d'examen, étaient et restent encore dignes d'approbation. Son principal crime était de signaler des abus et de toucher à des intérêts. Ce fut comme un concert d'attaques et de malédictions. Les Abraham Chaumeix, les le Chapelain, les Boyer, tous ceux qui avaient un intérêt direct ou indirect à soutenir l'impiété de la raison et la sainteté de l'ignorance fulminèrent l'anathème, ceux-ci dans des articles de revue, ceux-là dans des mandements ou des sermons, d'autres dans des libelles, lesquels avaient jusqu'à dix ou vingt volumes. M. de Malesherbes ébranlé n'accordait plus qu'à demi, et avec de fréquentes remontrances, une bienveillance traitée de connivence secrète. Son ami M. Turgot croyait de son devoir d'homme public de cesser de participer à la rédaction d'un ouvrage suspect. Excédé d'injures, d'intrigues, de persécutions, d'Alembert prit le parti de se retirer, désespérant du succès, et laissant le puissant Diderot se débattre sous le poids d'une entreprise accablante pour tout autre que lui. D'Alembert n'était pas fait pour ces grandes luttes. Il n'avait pas l'énergie de l'homme d'action, il en eût eu plutôt les facultés fines et déliées, mais ces facultés manquaient en lui d'un ressort vigoureux qui les mît en mouvement. Impuissant à conduire une vaste entreprise, à passionner les esprits pour le succès de l'œuvre, à soutenir les défaillances des combattants, il était dépourvu de ces qualités de chef d'armée, si libéralement et si diversement réparties à Voltaire, si vif, si prompt, si fait

pour l'escarmouche, si habile à trouver mille fuites, et à Diderot, si ardent, si propre aux coups de vigueur, si héroïque à l'action. Le conseil semblait appartenir davantage à d'Alembert, et c'est pour cela peut-être que, le plan de bataille une fois dessiné, c'est-à-dire la préface faite, il se retira, croyant avoir accompli sa tâche.

Les *Éléments de Philosophie* attestent le même esprit scientifique, les mêmes vues ingénieuses et fines que la préface de l'Encyclopédie, à laquelle ils sont du reste inférieurs. D'Alembert, pour continuer à le mettre en parallèle avec ses illustres amis, n'a pas en philosophie cette verve que Diderot rencontre si souvent, cette grandeur qui arrive à celui-ci par boutades lorsque sa pensée se lance dans ces infinies régions du temps, de l'espace, de la substance et de l'être ; il n'a pas non plus cette facilité prompte et pénétrante, cet esprit souple et agile que Voltaire déploie si merveilleusement dans la discussion des matières philosophiques ; mais il a plus d'ordre dans les idées, saisit mieux le point de vue scientifique dans les questions, marque mieux certains problèmes spéciaux et pour ainsi dire à l'usage des métaphysiciens, celui, par exemple, de l'existence des corps, qu'il dégage, qu'il pose avec une dextérité, une netteté, une précision supérieures, enfin se montre plus ferme sur ces grandes notions de morale dont presque tous les philosophes contemporains embrouillent à l'envi les principes. Au reste il faut bien ici relever un contraste. Lisez ces lettres où le grand Frédéric et son correspondant d'Alembert échangent leurs mutuelles confidences sur ces grands problèmes de l'âme et de la destinée qui agitent, qui troublent ces temps mêmes, ces temps surtout peut-

être, où l'homme semble prendre les solutions consacrées en dégoût, mais où, cherchant l'indifférence absolue, il n'arrive qu'à s'irriter contre ce qu'il ne peut pas comprendre. Certes, daus ces lettres, les vues hautes, les pensées grandes, fortes, étendues ne manquent pas, mais c'est aussi parfois un triste spectacle : d'un côté le grand homme de guerre se lamentant sur les vulgaires contrariétés de la vie humaine, se mutinant, en ayant l'air de s'en moquer, contre la vieillesse, la douleur, ces maux contre lesquels la colère est toujours puérile et fait peine en un tel esprit uni à une telle volonté ; de l'autre le philosophe qui a assisté à tant de vicissitudes, et, dans le cours d'une vie, vu changer la face de l'Europe et celle de l'esprit humain, s'en prenant au créateur des ennuis de l'âge avancé, et de ses maux d'estomac faisant presque un argument en faveur du scepticisme ! On se demande si c'est bien le même homme qui a écrit les pages empreintes d'une philosophie généralement judicieuse et ferme de la *Préface* et des *Éléments*. Et pourtant cette contradiction s'explique aisément. Oui, d'Alembert est sincère quand, appliquant sa raison aux problèmes de la métaphysique, sa pensée, calme, libre, vigoureuse, s'élève à des solutions voisines du spiritualisme ; mais il l'est aussi, et plus naïvement, lorsque, sous l'aiguillon de la douleur ou sentant le vide de toutes choses, il laisse échapper des lignes empreintes d'un scepticisme découragé. Ce ne sont pas des opinions qui nous rendent forts contre le mal et la mort, et d'Alembert, il faut le dire, en tout ce qui n'est pas mathématiques n'a que des opinions.

Mais, si d'Alembert est de son siècle par le doute, il me

paraît en avoir été plus encore par un amour sincère de l'humanité et la générosité des desseins. Lisez sa correspondance avec Voltaire. A travers les moqueries jetées sur des choses que l'abus qu'on en faisait chaque jour sous leurs yeux calomniait auprès des philosophes, à travers l'ironie dominante du ton, vous y serez frappé du désir véritable de voir la raison, les lumières se répandre parmi les hommes, et du projet formé de contribuer autant qu'il sera possible à les éclairer, à les rendre meilleurs. Ils diront bien : Prenons le monde comme il est, et rions des hommes ; mais ils répéteront qu'il faut *les servir, s'y dévouer :* si la première de ces paroles a été si souvent relevée par les ennemis du dix-huitième siècle, pourquoi ne pas relever aussi la seconde, qui exprime après tout bien mieux leur vrai sentiment et que confirme leur conduite ? Non-seulement ces hommes ont été trop calomniés, mais ils se sont calomniés eux-mêmes. Ils semblent se présenter à plaisir comme des sceptiques vulgaires, et ils croient avec une inébranlable fermeté à la justice, au bien, à la tâche utile que chacun doit remplir. Ce que Rousseau a dit d'Helvétius, « Ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, » à combien plus forte raison ne doit-on pas le dire de ceux qui nous occupent ici ! Mais leur doctrine même, leur vraie doctrine, ce n'est pas dans leur métaphysique qu'il faut aller la chercher, et ce n'est pas non plus dans leurs attaques prises à la lettre. Que font-ils ces deux hommes qui se donnent pour les ennemis du christianisme et qui parlent *d'écraser l'infâme ?* Ils proclament, ils défendent la cause de la liberté, de l'égalité, de la fraternité humaine, c'est-à-dire qu'ils

continuent la tradition qu'ils calomnient. Et s'ils la calomnient, cette tradition chrétienne, à qui la faute la plus grande? — Leurs adversaires disaient en montrant la corruption de dix-huit siècles, les abus qui recouvraient le culte jusqu'à le faire disparaître, l'Église du temps ignorante, riche, corrompue, superstitieuse ou incrédule, brûlant les livres sans avoir la foi qui excuse les persécuteurs, exilant ou torturant les hommes, sans égard pour les vertus d'un Rollin, sans pitié pour la jeunesse d'un Labarre, leurs adversaires disaient en montrant cet amas honteux : « Voilà le christianisme. » Leur blasphème a été de les croire. Mais leurs adversaires prenaient la cause du christianisme en le défigurant dans ses idées essentielles, et faisaient dans la pratique et dans le gouvernement des sociétés tout le contraire de ce que ses principes commandent. — Eux niaient le christianisme en rétablissant ses doctrines universelles, en émancipant l'esprit de la lettre et de la matière, en poussant dans la pratique à l'application de ses maximes, en voulant que les inégalités excessives fussent effacées, que la paix devînt l'état habituel du monde, que la justice sociale se modelât sur un idéal moins matériel, et que la miséricorde pénétrât même dans la loi.

Un caractère vraiment encyclopédique marque les productions de la plupart des écrivains de cette époque. Montesquieu écrit sur la cause de l'écho, Diderot sur les arts et métiers, Turgot sur la poésie des peuples primitifs, et Voltaire, là comme toujours, n'est que le plus complet représentant d'un temps dont chaque penseur vise à l'universalité. C'est ainsi que d'Alembert porte son attention sur presque toutes les matières. Sans parler

de sa *Correspondance*, où il aborde les thèses les plus variées, il touche à la philosophie dans la *Préface*, les *Éléments* et tous ses écrits ; aux sciences mathématiques et physiques dans ses *Essais sur le système du monde*, sur le *mouvement des fluides*, sur la *cause des vents*, sur la *précession des équinoxes*, sur le *calcul des probabilités*, sur l'*inoculation* ; aux arts dans la *Lettre sur la Musique*, où ses idées reproduisent à peu près celles de Rousseau ; à la critique littéraire dans ses *Réflexions sur l'Élocution oratoire*, sur la *Poésie*, et divers opuscules ; à la polémique dans quelques articles de l'Encyclopédie et la lettre à Jean-Jacques Rousseau ; à l'histoire dans les *Mémoires sur Christine* et le livre sur la *Destruction des Jésuites* ; à l'histoire des lettres et des sciences dans ses *Eloges académiques*.

Les *Essais* de d'Alembert sur des sujets de littérature sont d'un écrivain élégant et ferme, mais on y sent par trop l'absence d'une forte imagination, et il paraît s'y souvenir avec un peu d'excès de quelques paradoxes de Fontenelle et de Lamothe. Ils sont d'ailleurs pleins d'aperçus fins et ingénieux, comme tout ce qui est échappé à la plume de d'Alembert. Le livre sur la *Destruction des Jésuites* est, après les Provinciales (auprès desquelles Voltaire, aussi peu avare d'éloges pour ses amis que de critiques pour ses adversaires, n'hésite pas à le placer quelque part), le plus piquant ouvrage qu'ait inspiré le célèbre institut, qui tant de fois a survécu à ceux qui ont célébré sa *destruction*, et s'est réveillé du tombeau pour se mettre à écrire à son tour (on a vu comment) l'histoire de ses historiens. D'Alembert en raconte les progrès et la chute plutôt avec ironie qu'avec animosité, sachant même sou-

vent rendre justice à ce qu'il y eut de grand dans la persévérance et de vaste dans les desseins de la corporation, de bon aussi dans les actes individuels. S'il n'a pas saisi pour un tel récit les fortes couleurs et la plume énergique de ce Tacite dont il traduit avec plus de concision que de force et d'éclat de nombreux fragments, du moins il est difficile d'avoir plus d'esprit, d'anecdotes amusantes, de traits piquants et parfois de vues pénétrantes. Ce livre me paraît être écrit avec assez de sérieux et contenir assez de recherches pour être lu avec intérêt et avec fruit, même aujourd'hui.

C'est dans ses *Éloges* que d'Alembert a mis toutes les qualités de son esprit : étendue de connaissances, étude des sciences approfondie, vues générales, analyse fine et déliée, solidité et agrément. On n'a peut-être pas assez rendu justice à ce style incisif de d'Alembert. Il a moins de grâce, moins de charme que Fontenelle, mais il n'a pas moins d'esprit et ne conte pas avec moins de prestesse. On lui reprocherait plutôt d'abuser du trait et de ne point assez se mettre en garde contre ces pointes qui, dans les derniers *Éloges*, composés durant sa vieillesse, tournent trop souvent aux *concetti*. L'esprit de conversation, comme le remarque Laharpe, était devenu par degrés son esprit dominant, et on s'en aperçoit trop quelquefois. Mais ce n'est pas là qu'il faut aller chercher d'Alembert, comme semble le faire Laharpe, qui dénigre sans modération tous ceux qu'il avait dans sa jeunesse loués sans mesure. Peu d'ouvrages, en somme, donnent plus d'instruction avec moins de peine et plus de plaisir que ces Éloges, qui, commençant en 1700 pour ne s'arrêter qu'en 1772, embrassent la plus grande partie du siècle

et comprennent les mérites et les genres les plus divers, de Montesquieu à Sacy, de Bernouilli à Marivaux. D'Alembert y montre constamment, avec l'amour éclairé du vrai et du beau, un profond sentiment de la dignité de la profession d'homme de lettres. C'est en l'honneur de cette profession qu'il écrit son *Essai sur les gens de lettres*, ouvrage d'une âme indépendante, et noble protestation contre l'avilissant patronage de grands seigneurs.

La dignité de l'homme de lettres, c'est dans la vie de d'Alembert qu'il faut en chercher le modèle. Nous avons vu sa jeunesse laborieuse et pauvre, et lui-même repousser l'aisance qui le priverait du bonheur de cultiver la science qu'il préfère. Plus tard l'occasion se présente de changer son état obscur et gêné (pendant longtemps d'Alembert n'eut que dix-sept cents livres de rente) en une position brillante et fortunée. Le roi de Prusse lui offre la place de président de l'Académie des sciences de Berlin avec un traitement considérable. A la demande réitérée, pressante de Frédéric, qui, pour décider le philosophe, prend le ton d'un solliciteur, il répond qu'il met avant tous les avantages ses amis et son indépendance. L'impératrice de Russie lui propose l'éducation de son fils, qu'elle veut lui confier sans partage, lui promettant de lui faire une grande position dans l'empire : il aime mieux rester à Paris avec son libre parler et l'étude paisible.

L'estime de tous, même de ses adversaires, une considération pleine de crédit environnèrent sa vie et firent l'honneur de sa vieillesse. Membre de l'Académie française (1),

(1) 1754.

dont il était secrétaire; de l'Académie des sciences de Paris (1), de Berlin (2), de Pétersbourg, et de la Société royale de Londres, il est en correspondance avec les plus illustres savants de l'Europe, avec les plus grands hommes de la France, avec les souverains les plus puissants. Il reçoit dans son petit entre-sol du Louvre les personnages les plus en crédit, jaloux de faire partie de ses petites réunions, et les visites fréquentes du duc de Choiseul. Certes, il n'y avait point alors, sous cet ancien régime, de seigneur riche et de grande famille dont la considération surpassât celle de ce fils naturel qui n'avait d'autre supériorité que la science. Le grand dominateur des esprits, Voltaire lui-même, plus populaire parmi les rois et les princes, plus à la mode chez les grands, obtint moins de cette déférence presque respectueuse qui allait chercher d'Alembert au fond de sa retraite.

Rien au reste ne ressemblait moins à une dignité froide et compassée que le caractère et la conversation de d'Alembert. Un certain art d'atteindre la limite de la liberté du langage sans la dépasser, de se jouer, à-t-on dit de lui, « des liens factices du monde sans les briser et de ses préjugés sans les heurter de front, » une ironie douce qui n'eût choqué que les sots, s'il n'eût compris avec un tact parfait qu'il ne faut jamais avoir l'air de se moquer des sots ; une simplicité qui allait jusqu'à l'ingénuité et à la bonhomie, beaucoup de malice dans l'esprit, de la bonté dans le cœur, gai parfois, gai d'une gaieté d'enfant, le talent de conter, et, pour animer ses

(1) 1741.
(2) 1746.

contes, une mimique expressive et le don d'imiter ; de la finesse dans le sérieux, une conversation substantielle, amusante et variée, capable des sujets les plus mondains, tant de qualités heureusement mélangées le faisaient rechercher et lui gagnaient avec l'estime générale l'affection de ceux qui l'approchaient ordinairement. Il lui échappait de ces traits que nous appellerions humoristiques. C'est ainsi qu'il s'écriait un jour : « *Qui est-ce qui est heureux? Quelque misérable,* » et qu'il disait : « *L'état de vapeur est un état bien fâcheux,* « *car il nous fait voir les choses comme elles sont.* » C'est une chose digne de remarque que les chefs du mouvement encyclopédiste, que Diderot, Voltaire, d'Alembert, aient été tous trois de puissants ou de charmants causeurs, comme il convenait à de grands propagateurs d'idées.

On peut reprocher un peu de sécheresse au philosophe et à l'écrivain chez d'Alembert, on trouve dans l'homme une sensibilité véritable et sans affectation. Grimm, qu'aimait tant Diderot, sans doute parce que, avec ses illusions naïves et son enthousiasme à propos de tout et de tous, il était de sa destinée d'avoir toujours la main malheureuse en fait d'amitié comme d'amour, Grimm a dit de d'Alembert qu'il était « sensible sans sensibi- « bilité, bon sans bonté, bienfaisant sans bienfaisance, « etc., etc. » Dans ces jeux de mots je vois clairement que d'Alembert était, même au témoignage d'un juge fort peu bienveillant, sensible, bon et bienfaisant. Pourtant, comme il y a quelque chose de perçant dans le coup d'œil du médisant, et parfois un petit coin juste même dans la calomnie, je veux chercher si le mot de Grimm

n'a pas au moins son prétexte dans le caractère de d'Alembert. Interprété de la sorte, il s'explique du moins, sans complétement se justifier. Entend-on par sensibilité les grands éclats de la passion, une âme livrée à l'orage, ou même l'enthousiasme et l'élan, il faut avouer que d'Alembert n'était pas sensible. Mais il l'était beaucoup au contraire si on entend par ce mot une âme délicate, une affection vive, une amitié sûre et en action, et même un sentiment plus tendre que l'amitié. Sa bonté n'allait pas, il est vrai, jusqu'à chérir ses ennemis (celle de Grimm allait-elle jusque-là ?) ni même à les ménager en paroles, quoiqu'il préférât en général, considérant son repos et le plus souvent leur peu de valeur, se taire sur leur compte. Mais tous ses contemporains s'accordent à dire que nul ne fut moins capable de la plus petite méchanceté effective, chose très-méritoire chez un homme qui tient en mains les deux grandes armes de la vengeance, l'esprit et le crédit. Voyez ce que disent de sa bienfaisance Condorcet, Marmontel, Laharpe. Mais cette bienfaisance voulait être éclairée, et c'est ce qui suffit sans doute à la malveillance de Grimm pour en rabaisser le prix. Écoutons d'Alembert citer ce trait de Fontenelle et de madame Geoffrin : « Elle avait pris pour devise (madame Geoffrin) *donner* et *pardonner*. La passion de donner, qui fut le besoin de toute sa vie, était née avec elle, et la tourmenta pour ainsi dire dès ses premières années. Étant encore enfant, on la grondait de cette intempérance de charité, on l'en punissait quelquefois, et elle recommençait toujours.

« Comme elle ne respirait que pour le bien, elle aurait voulu que tout le monde lui ressemblât ; mais sa bien-

faisance se gardait bien d'importuner celle des autres... Son illustre ami Fontenelle était le seul avec qui elle en usât autrement. Ce philosophe, si célèbre par son esprit et si recherché pour ses agréments, sans vices et presque sans défauts, parce qu'il était sans chaleur et sans passion, n'avait aussi que les vertus d'une âme froide; des vertus molles et peu actives, qui pour s'exercer avaient besoin d'être averties, mais qui n'avaient besoin que de l'être. Madame Geoffrin allait chez son ami et lui peignait avec intérêt et sentiment l'état des malheureux qu'elle voulait soulager. *Ils sont bien à plaindre*, disait le philosophe, et puis il parlait d'autre chose. Madame Geoffrin le laissait aller, et quand elle le quittait : *Donnez-moi*, lui disait-elle, *cinquante louis pour ces pauvres gens.* — *Vous avez raison*, disait Fontenelle, et il allait chercher les cinquante louis, les lui donnait, et ne lui en reparlait jamais, tout prêt à recommencer, pourvu qu'on l'en avertît encore. »

Eh bien! la bienfaisance de d'Alembert était d'une espèce moyenne, intermittente, entre la charité de premier mouvement et un peu aveugle de madame Geoffrin et la bienfaisance tranquille, réfléchie, un peu sèche, du philosophe Fontenelle. Il avait peut-être besoin qu'on lui désignât les malheureux, mais il n'avait pas besoin qu'on l'avertît de leur faire du bien. Lorsqu'il savait dans le besoin des jeunes gens laborieux et capables, cultivant la science ou la littérature, il leur sacrifiait, peut-être en souvenir de sa jeunesse éprouvée, une partie de son revenu, lui si peu fortuné; une partie de son temps, lui dont la première passion était l'étude, lui si jaloux de son indépendance, si facilement irritable

pour peu qu'il fût dérangé. Il avait changé plusieurs de ses bienfaits en de véritables dettes, qu'il regardait comme sacrées ; et un jour qu'il éprouvait quelque retard dans ses payements, on lui entendait dire avec une tristesse inquiète : « Je serai forcé de retrancher sur ce que je donne. »

Sans parler de l'amitié qui l'unissait à Voltaire, à Diderot, à Condorcet, trois affections remplirent la vie de d'Alembert ; l'une, je ne puis dire sa mère, mais sa nourrice, la pauvre, la généreuse ouvrière qui avait pris soin de son enfance ; l'autre, une amie, madame Geoffrin ; l'autre enfin, mademoiselle de Lespinasse.

Il resta près de vingt-cinq années avec la pauvre vitrière dont les soins l'avaient élevé ; et quand sa mère, le voyant illustre, crut pouvoir sans honte alors l'avouer pour son fils, ce fut son tour de refuser à la reconnaître. Un jour, dit-on, dans sa jeunesse, se trouvant avec sa nourrice, quelqu'un lui désigna madame de Tencin en lui disant : — Voilà votre mère. Ma mère ! s'écria-t-il en se jetant dans les bras de sa nourrice, ma mère, la voici ! — Au foyer il était affectueux et bon. Il n'y avait rien d'un grand homme. L'excellente vitrière d'ailleurs était fort touchée de sa reconnaissance, et très-peu de sa gloire. Ces honneurs, ce bruit, ces travaux, tout cela, dit-on, faisait pitié à la bonne femme. « Allez, disait-elle à d'Alembert, vous ne serez jamais qu'un philosophe ; et qu'est-ce qu'un philosophe ? C'est un fou qui se tourmente pendant sa vie pour qu'on parle de lui lorsqu'il n'y sera plus. » Les sceptiques du dix-huitième siècle devaient admirer le grand sens de cette excellente femme, et je suis sûr que Voltaire, écri-

vant *Candide* ou l'article ***Métaphysique***, aurait signé de grand cœur la définition du philosophe par la nourrice de d'Alembert.

Pendant de longues années d'Alembert fut l'ami de madame Geoffrin et l'hôte assidu de ses brillantes réunions. Mais les derniers temps de la vie de cette femme distinguée vinrent rompre brusquement ce commerce d'amitié. Madame de la Ferté-Imbaut, fille de madame Geoffrin, et femme d'une dévotion sèche et étroite, vint s'installer chez sa mère malade. Un jour notre philosophe reçut une lettre qui commençait par ces mots : « Vous avez indisposé contre vous depuis bien des années tous les gens de bien par votre manière indécente et imprudente de parler de la religion. Toutes mes sociétés intimes ne sont composées que de gens de bien, et plusieurs pensent que je devais à la religion et à l'édification publique de vous empêcher d'entrer chez ma mère... Je pense que mes amis ont raison jusqu'à un certain point ; mais la charité chrétienne m'engage à ne pas faire contre vous un éclat qui serait par trop opposé à cette divine charité, » et, après des menaces où se mêlent les mots charité, religion, et qui équivalent à interdire formellement à d'Alembert la porte de sa mère, madame de la Ferté-Imbaut soutenait que madame Geoffrin, même au temps de ses liaisons avec les philosophes, avait toujours été au fond fort dévote, et ajoutait : « Je dois à la vérité de vous dire qu'elle a bien plus aimé Dieu qu'elle ne vous a jamais aimé, ni vos semblables. » D'Alembert, on le comprend, fut fort peu touché de ces injures, mais il fut sensible jusqu'à la douleur à l'interdiction qui l'éloignait d'une femme dont il avait si long-

temps goûté la délicatesse de cœur, l'esprit plein de charme, et la vive affection.

Le fils de madame de Tencin, comme sa sensible mère, connut des passions plus vives et plus tendres, et son cœur en souffrit beaucoup. On connaît l'histoire de ses relations avec mademoiselle de Lespinasse, cette femme, qui fut, au dix-huitième siècle, du très-petit nombre de celles dont l'esprit ne porta point la marque du temps, de la philosophie à la mode et de la sécheresse régnante, la seule qui, dans cette époque aiguisée et subtile, saisissant un jour une plume, non pour parler, comme toutes font alors, aux salons qui les écoutent, aux beaux esprits qui les applaudissent et aux femmes qui les jalousent, mais pour s'adresser à celui qu'elle aime, à celui-là seul, se contenta de laisser parler son cœur et écrivit un chef-d'œuvre sans y penser seulement. Celui qui n'a pas lu ces lettres, nous osons le dire, ne connaît pas tous les replis du cœur; il lui reste à connaître l'expression la plus folle, je le veux bien, mais la plus énergique qu'ait reçue jamais la passion la moins mêlée de factice et de faux, il ne sait pas plus tout l'amour qu'on ne connaît tout l'amour maternel avant d'avoir lu madame de Sévigné. Comment donc d'Alembert, si réservé, plutôt bon qu'ardent, fort peu enthousiaste, et, quoique capable d'une certaine tendresse de cœur, d'une nature peu expansive, put-il être aimé de mademoiselle de Lespinasse? Précisément par ces qualités douces, plus en dedans qu'en dehors, qu'elle, avec la pénétration d'une femme aimante, elle savait deviner et allait pour ainsi dire chercher au fond de l'âme de d'Alembert. Mais si ces qualités

l'attirèrent, elles ne suffirent pas à fixer cette imagination exaltée et malade. D'Alembert le vit, en souffrit, et, avec plus de tendresse que de résolution de cœur, resta l'ami, l'ami souffrant et affligé jusqu'au dernier jour, de la femme qui ne lui laissait plus d'autre titre. Et quand cette femme, qui vécut d'amour, qui en vécut jusqu'à en mourir, eût succombé à sa longue agonie, d'Alembert, confiant ses douleurs au papier, s'adressait ainsi à celle qu'il avait perdue : « J'ai vingt fois été au moment de me jeter entre vos bras et de vous demander quel était mon crime ; j'ai craint d'être repoussé. Votre contenance, vos discours, votre silence même, tout semblait me défendre de vous approcher. Je me flattais de vous rappeler par mes larmes ; mais le triste état de votre machine souffrante et délabrée me faisait craindre même de vous attendrir. Pendant neuf mois j'ai cherché le moment de vous dire tout ce que je souffrais et tout ce que je sentais ; et, pendant neuf mois, je vous ai toujours trouvée trop faible pour résister à la triste peinture et aux tendres reproches que j'avais à vous faire. Le seul instant où j'aurais pu vous montrer à découvert mon âme abattue a été l'instant funeste où, quelques heures avant de mourir, vous m'avez demandé ce pardon déchirant, dernier témoignage de votre amour, et dont le souvenir cher et cruel restera toujours au fond de mon cœur. Mais vous n'aviez plus la force de me parler ni de m'entendre, il a fallu, comme Phèdre, me priver de mes pleurs, qui auraient troublé vos derniers moments. » Et plus loin, après l'expression de cet amour aussi embarrassé et aussi contraint après la rupture qu'il avait pu l'être aux premiers jours, faisant un triste retour

sur ces dernières années, d'Alembert s'écriait : « Pourquoi n'avez-vous pu aimer ni être aimée en paix ? Vous m'avez dit tant de fois, et vous m'avez encore avoué en soupirant quelques mois avant de mourir, que, de tous les sentiments que vous avez inspirés, le mien pour vous et le vôtre pour moi étaient les seuls qui ne vous eussent pas rendue malheureuse ! Pourquoi ce sentiment ne vous a-t-il pas suffi ?... » O philosophe ! vous demandez pourquoi et vous ne voyez pas que vous-même répondez à la question que vous faites. Elle ne vous a plus aimé parce qu'elle ne pouvait pas *aimer et être aimée en paix*, parce que, selon l'expression qu'elle-même vous applique, vous *remplissiez son âme sans la troubler*, et que cette âme avait besoin d'être troublée et non pas remplie, parce que votre amour était trop uni et votre dévouement trop égal, parce que vous ne saviez pas la faire passer par ces alternatives de consolation et d'angoisses, de désespoirs terribles et d'espérances toujours renaissantes, comme ce M. de Guibert qui ne l'aimait pas !

Il est temps de faire un dernier et rapide retour sur le caractère et sur le rôle philosophique de d'Alembert (1). D'Alembert n'a pas été un de ces hommes puissants et extraordinaires, très-grands par certains côtés, très-faibles par certains autres, qui font les révolutions : il a été de la famille plus sage et plus réservée de ceux qui aident à les faire, en mettant de la prudence dans l'attaque, de la régularité dans la révolte et des qualités d'*organisateur* dans la destruction même. On ne peut pas dire que d'Alem-

(1) D'Alembert mourut le 29 octobre 1783.

bert ait été une grande âme ni un génie de premier ordre ; mais, tandis que ceux qui ont été plus richement partagés se sont vus attaqués dans leurs personnes, outragés dans leurs intentions les meilleures, honnis dans leur mémoire, et, en certains instants de lutte acharnée, chassés pour ainsi dire de cette gloire dont ils n'avaient pas joui en paix un seul instant durant la vie, d'Alembert a gardé paisiblement cette place de haute estime et de considération profonde qui, dès son vivant, lui était échue. Son image un peu froide ne domine pas tout un siècle et tout un peuple, mais elle reste intacte. Elle gagne même à être vue de près. Et quand on étudie en détail les différents traits de cette physionomie plus délicate que forte et qui semble un peu effacée au milieu de ses passionnés contemporains, l'impression est plus satisfaisante qu'à une première vue. On estime plus, on aime mieux cet homme qui, comme géomètre, enrichit la science, et, comme écrivain, la popularisa, faisant pour la fin du siècle ce que Fontenelle avait fait pour le commencement ; qui, comme philosophe, montra une modération du moins relative et servit la cause de l'esprit humain, et qui, comme individu enfin, fut, selon toute la force d'un terme heureusement employé par le dix-septième siècle et dont le nôtre a trop restreint le sens, un des plus *honnêtes gens* d'une époque de morale frivole et relâchée.

IDÉES PHILOSOPHIQUES,

HISTORIQUES, ÉCONOMIQUES DE VOLTAIRE.

Descartes avait écrit dans le *Discours de la méthode* la charte de la pensée. Il avait proclamé et fait régner dans les régions de la métaphysique la liberté de l'examen. Mais de ce *doute méthodique*, dont l'audace, prenant l'apparence d'une philosophique réserve, embrassait toutes choses, même l'existence de Dieu et celle du monde, il avait excepté la religion et la société. « Je révérais notre théologie et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant appris, comme chose très-assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme. » En ce qui regarde la société, Descartes déclare non moins explicitement qu'il est beaucoup plus difficile de porter remède à ses défauts qu'à ceux de l'esprit humain, et il abjure hautement de ce côté tout dessein de critique et

de réforme : « Ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus, ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très-rudes... C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation ; et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très-marri de souffrir qu'il fût publié. »

Il n'est généralement donné à un homme que d'opérer une seule grande chose ; c'est en se dévouant tout entier à cette chose unique qu'il en assure le succès et qu'il mérite le nom de grand, presque inséparable du succès. Le rôle déterminé, rôle qui n'eut pas d'égal dans la philosophie moderne, du génie qui écrivit le ***Discours sur la méthode*** et les ***Méditations***, c'était d'en finir avec la scolastique, c'est-à-dire avec le despotisme en philosophie. Descartes mit à remplir ce rôle la même audace d'esprit et la même habileté de conduite que Voltaire plus tard sut en déployer dans l'accomplissement d'une autre tâche ; dédiant par exemple ses ***Méditations*** à la Sorbonne, comme l'écrivain du XVIIIe siècle devait dédier sa tragédie de ***Mahomet*** au pape Benoît XIV. Mais, en voulant arrêter le libre examen aux choses du pur esprit, Descartes élevait une prétention chimérique. Rien ne pouvait être plus chimérique en effet que de défendre à la pensée humaine, après qu'elle avait osé dans son vol hardi atteindre jusqu'au ciel, de promener un regard scrutateur sur la terre ; il était illusoire de lui interdire

l'examen de la révélation, après qu'on l'avait faite juge de l'existence de Dieu et de ses attributs, et habituée à tout contrôler sur le modèle de l'idée du parfait, cette clé de voûte de la philosophie cartésienne. Ce qu'un philosophe de notre temps, M. Royer-Collard, a dit du scepticisme, s'applique aussi bien à l'examen. « On ne lui fait point sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier.» Le doute et l'entreprise réformatrice de Descartes portaient beaucoup plus loin qu'il ne l'imaginait lui-même, et sa réserve, qui ne devait pas être imitée, ne servait qu'à justifier une fois de plus cette pensée, dont nous avons pu faire l'expérience répétée dans nos temps de révolution, que les réformateurs les plus éclairés et ceux-là mêmes qui ont la conscience la plus réfléchie de leur œuvre, n'en connaissent jamais bien toutes les suites et ne sont qu'à demi dans la confidence de l'action réservée à leurs idées sur la direction des esprits et sur la marche des événements.

Il était donc inévitable qu'après avoir examiné d'une façon abstraite avec l'école cartésienne les causes métaphysiques de nos erreurs, l'esprit humain en vînt à examiner dans tous les genres les préjugés, puis les abus. Telle fut la tâche du XVIIIe siècle.

Une pareille révolution eût pu être retardée toutefois si tout n'y avait poussé les esprits. Mais comment n'eussent-ils pas été provoqués à la critique ? Tout mentait alors à son principe. Le pouvoir ne guidait plus la société, n'en était plus même l'expression ; tous ses rouages avaient vieilli ; c'était, selon une expression de Fénelon, « une vieille machine qui n'allait plus que par habitude.» L'Église s'était matérialisée. Elle avait saisi contre la pen-

sée, dont la libre adhésion avait fait sa puissance à l'époque où elle naissait, l'arme païenne de la persécution et mis sa foi dans la force. La révocation de l'édit de Nantes avait été la manifestation la plus générale de cette politique antichrétienne. Mille actes de persécution exercés contre les individus et contre les livres, la torture même employée quelquefois encore, comme aux temps barbares, en avaient été la continuation. Ses mœurs, au moins dans la partie la plus en vue de la hiérarchie cléricale, s'étaient abaissées, souvent corrompues. Son savoir n'était plus au niveau des lumières du siècle. Ses richesses et son influence politique l'avaient rendue partie intégrante de l'État et soumise dès lors aux mêmes révolutions. Complice et protectrice de tous les préjugés dans l'ordre intellectuel et de tous les abus dans l'ordre social, elle devait être exposée aux principaux coups de la critique. C'est toujours à la puissance spirituelle que celle-ci s'en prend. Elle sait que les choses ne vivent que par l'esprit qui les soutient. La révolution intellectuelle devait précéder nécessairement la révolution sociale.

C'est le critique dans l'ordre des idées et le critique des abus que je voudrais apprécier dans l'homme qui a été l'instrument principal de cette révolution, en portant dans cette appréciation un degré de précision qui peut seul donner quelque prix à une étude tant de fois accomplie. On répète sans cesse que Voltaire représente une pure négation; on représente son esprit comme le dissolvant le plus actif de l'ancienne société; on ne voit le plus souvent en lui que le génie même de la raillerie, génie sans respect comme sans pitié, le *Lucien* du catholicisme.

Je ne viens pas m'inscrire en faux contre un tel jugement, tout en modifiant ce qu'il a d'absolu. Il est trop général pour ne pas être vrai en grande partie. Je veux même marquer dès le début ce qui me paraît éternellement à condamner dans ce puissant agitateur des esprits. Il aura toujours contre lui les pudeurs de l'âme, les délicatesses du sens moral, toute cette partie mystérieuse et sacrée de nos instincts les plus divins qu'il n'a pas connus et qu'il a froissés et choqués. Ceux qui se plaisent à habiter le monde intérieur, ce monde jaloux, voilé, qui redoute la lumière trop vive, et qui est celui des amants et des poëtes au sens platonicien tout aussi bien que des âmes pieuses, ne lui pardonneront jamais; si un esprit supérieur ne vient tempérer leur antipathie, ils ne comprendront même pas la grandeur de son rôle, qu'ils frapperont en masse d'anathème; ils lui rendront d'autant moins de justice, que ces âmes presque toujours repliées sur elles-mêmes ont bien rarement le don d'être violemment choquées des erreurs de l'esprit pur, et bien vivement irritées des injustices sociales ; leur voie est pour cela, si je puis dire ainsi, trop individuelle, soit qu'elles cherchent le bonheur sur la terre, soit qu'elles s'occupent de faire leur salut. Il y a deux grandes classes d'intelligences et, si l'on veut, de natures morales ; d'une part les âmes portées avant tout à vénérer et à croire, et de l'autre les esprits avides avant tout de lumière, les âmes avant tout altérées de justice. Cette dernière classe d'hommes saura toujours un gré immense à Voltaire de ce qu'il a fait pour la civilisation et reconnaîtra dans ce grand homme ce que les autres y nient absolument, le cœur,

un cœur capable de se passionner pour la vérité et pour l'humanité ; non pas une âme sèche, comme on le dit souvent,en se laissant absorber par certaines préoccupations, mais chaleureuse et généreuse, un composé de lumière et de flamme, un mélange d'éléments en fermentation perpétuelle dans lequel l'amour actif du bien comme la recherche ardente du vrai l'emportent de beaucoup sur les misères, si grandes qu'elles soient, de la personnalité et sur les petitesses de l'esprit de système. Celui qui a dit : « J'ai fait un peu de bien, c'est mon meilleur ouvrage, » ne mentait pas en se rendant ce témoignage. Que sont en vérité les colères de l'homme de lettres auprès de tant de preuves d'humanité ou plutôt auprès de ce long apostolat qui forme l'unité de sa vie entière ! Une âme sèche aurait-elle été jamais capable de ces élans généreux, de cette haine de l'injustice, de ces réhabilitations poursuivies avec un zèle incroyable, de ces effusions admiratives, affectueuses, dont ses lettres sont remplies pour tous les hommes qui se dévouent au bien public, pour les Turgot, pour les Malesherbes, capable enfin de ces derniers mots que je cite parce qu'ils servent de conclusion à sa vie comme à sa longue correspendance, mots écrits de son lit de mort à M. Lally-Tollendal, le fils du général, venant de lui annoncer la cassation de l'arrêt du parlement qui avait condamné son père à la mort : « Le mourant ressuscite en apprenant cette grande nouvelle ; il embrasse bien tendrement M. de Lally ; il voit que le roi est le défenseur de la justice ; il mourra content. » Voilà ce que notre époque affaiblie et indifférente à tout ne comprend même plus. Voilà ce que des haines aveugles ou une

ingratitude trop oublieuse ont tort de nier ou de dénaturer. Nous déclarons d'un ton assuré que Voltaire n'a point d'âme. Souhaitons seulement de mettre au service de nos pensées une faible partie de la flamme qu'a dépensée au service de l'œuvre de son temps le grand homme que nous condamnons de tous points avec une légèreté si tranchante et si pédantesque.

Nous n'écrivons ni un panégyrique ni une satire ; nous essaierons de dire le bien et le mal, ou plutôt de le montrer, et c'est pour cela que notre travail aura bien souvent le caractère d'une analyse. Notre temps ne lit guère pour étudier : il se hâte d'oublier ce qu'il a lu. En ce sens, des travaux de critique même fort modestes comme celui-ci ne sont pas, nous le croyons, inutiles au petit nombre de personnes qui les parcourt. Ils servent à grouper les souvenirs, à classer les idées. Ce que je voudrais au surplus suivre rapidement et marquer de quelques traits exacts, ce n'est pas toute l'œuvre de Voltaire, ce n'est pas le critique incrédule faisant une guerre de raisonnement, de raillerie et de textes à la révélation (tout du moins ne toucherai-je à ce sujet qu'accessoirement) ; ce n'est pas le grand et mobile artiste dont le prodigieux esprit réalisa presque dans l'ordre intellectuel et littéraire la monarchie universelle, et auquel son royal disciple Frédéric écrivait un jour : « La fable parle d'un géant qui avait cent bras : vous avez mille génies ; » c'est plus particulièrement le philosophe en quête de solutions sur l'homme et sur le monde, et imprimant à son temps une direction nouvelle; c'est le publiciste juge de la société en général et critiquant celle de son époque; c'est le réformateur dans la double sphère des idées et des

faits. Nous jetterons en même temps un très-rapide coup d'œil sur les principaux événements de cette vie dans la mesure où ils se mêlent à l'histoire d'un grand esprit et où ils l'éclairent. Quand, le 11 juillet 1791, l'Assemblée législative de France eut ordonné la translation au Panthéon du corps de Voltaire, qui avait été, aussitôt après sa mort, furtivement transporté la nuit par son neveu dans l'église de l'abbaye de Sellières en Champagne, le cercueil de Voltaire fut déposé au Panthéon entre Descartes et Mirabeau. C'était la place prédestinée à ce génie intermédiaire entre la philosophie et la politique, entre la pensée et l'action. C'est cette même place que nous voudrions essayer de lui marquer dans cette étude.

I

Le philosophe date chez Voltaire de ce grand voyage en Angleterre d'où il rapportait tant d'idées hardies. Jusqu'alors il n'avait paru qu'un bel esprit de salon et un épicurien brillant. C'était le temps où le duc d'Orléans gouvernait un interrègne. La corruption se vengeait alors de l'austérité monacale des dernières années sous Letellier et madame de Maintenon. L'incrédulité de cette époque naissait dans la débauche au lieu de naître dans l'examen. On connaît la vie mondaine de Voltaire et ses succès déjà si éclatants au théâtre ; on connaît les détails caractéristiques qui signalent sa première enfance et à peine il est besoin de les rappeler. L'éducation de la famille lui avait manqué ; son enfance, dépourvue de ces croyances arrêtées qui donnent à l'esprit plus d'énergie

morale qu'elles ne lui ôtent de liberté, devait laisser son âme ouverte en quelque sorte sans défense à toutes les influences du siècle. Dès le collége Louis-le-Grand, sous l'indulgente discipline des Jésuites, il s'était fait connaître par le tour indépendant et sceptique de son esprit, qui annonçait au père Lejay, suivant une prophétie devenue célèbre, « le coryphée du déisme en France. » Un abbé esprit fort, son parrain, l'abbé de Châteauneuf, l'avait bercé, pour ainsi dire, dans l'incrédulité et dans la moquerie des choses saintes. Le jeune Arouet apprit presque à lire dans le poëme incrédule et railleur appelé la Moïsade. A neuf ans, il fut présenté à Ninon de l'Enclos, Aspasie sur le déclin du dix-septième siècle finissant, qui, frappée des vives facultés du studieux écolier, lui léguait deux mille francs pour acheter des livres. A peine échappé aux doctes mains du père Porée, il fut présenté par le même abbé de Châteauneuf dans les sociétés du temps les plus relâchées, particulièrement dans le petit monde du Temple, dont le brillant et pétulant jeune homme de vingt et un ans devint promptement le philosophe et le poëte, de concert avec l'abbé Courtin, l'abbé Chaulieu et le marquis de la Fare, chantres vieillis du plaisir facile. Singulier début pour un homme qui allait remuer les plus grandes idées du temps ! Voltaire s'en ressentira toujours ; il s'en ressentira dans les années de sa forte maturité et de son agissante vieillesse, alors qu'il se représentera « ayant un pied dans le tombeau, de l'autre faisant des gambades. » De là la légèreté, l'ironie, trop souvent le cynisme dans le cœur et sur les lèvres de l'apôtre de la raison. Sa verve hardie et railleuse qu'il je-

tait alors dans des vers faciles et mordants suffirent pour motiver son éloignement de Paris par lettre de cachet, en 1716, puis pour le faire accuser de vers satiriques dirigés contre la mémoire du feu roi. Le régent le fit mettre à la Bastille où il resta du 16 mai 1717 au 10 avril 1718, jusqu'à ce que son innocence fût reconnue. Il avait profité de ce recueillement forcé d'une année pour revoir sa tragédie d'*OEdipe* qui, au sortir de la Bastille, inaugure sa guerre d'allusion contre les prêtres et rend universelle la réputation de ce poëte de vingt-quatre ans, laquelle ne dépassait pas jusque-là les ruelles et ne s'était pas élevée au-dessus des proportions de la poésie familière et libre. Du même temps date la *Henriade*. Le vrai *merveilleux* de ce poëme si étrangement surfait par les contemporains, œuvre de grand talent, à vrai dire, non de génie, c'est le système du monde, la plus grande nouveauté du temps. C'est en l'expliquant que Voltaire est vraiment inspiré, éloquent. Tel il est encore quand il écrit la constitution de l'Angleterre. De même l'indignation le fera poëte dans le tableau de la Saint-Barthélemy. Au reste, qu'elle se traduise en sentences, se grave en portraits, ou s'aiguise en épigrammes, c'est la critique du passé qui est l'évidente intention de ce poëme, le moins épique de tous les poëmes. C'est en haine du sujet lui-même, les guerres de religion, qu'il a été conçu, exécuté. C'est par là qu'il se rattache au dessein général du philosophe. Le poëte, en retraçant ces rudes époques d'une royauté farouche, se montre non pas le Tasse d'une foi retrouvée par l'imagination, mais le Lucrèce, trop inférieur à ce grand modèle antique, de l'incrédulité moderne. Toutefois il devait faire pour le dieu de

Newton magnifiquement célébré exception au triste et fameux adage qu'il semble commenter dans la *Henriade* ;

> Tantùm relligio potuit suadere malorum !

Dans toute cette période de pure gloire littéraire, Voltaire vit dans l'intimité des plus grands personnages. Le ton d'égalité, de liberté familière qu'il y prend avec eux n'eût pas été de mise moins de cinquante années auparavant de la part de ce fils d'un notaire sur lequel Saint-Simon s'exprime dans ses *Mémoires* avec un air de supériorité si dédaigneuse. Néanmoins il eut à se repentir de la liberté de son langage. Il avait répondu par des paroles piquantes au mépris que lui avait témoigné un homme de cour, le chevalier de Rohan, qui se vengea en le faisant bâtonner par ses gens. Ce fut à la porte de l'hôtel de Sully, où il dînait, qu'il reçut cet outrage, dont le duc de Sully ne daigna témoigner aucun ressentiment. Voltaire se plaignit au parlement, qui garda le silence. Il envoya un cartel à l'insulteur avec tout aussi peu de succès ; et six mois de Bastille, puis l'ordre de quitter Paris, furent la punition de ses démarches. Après un voyage secret qu'il fit encore à Paris dans l'espoir toujours inutile d'une réparation, il dut s'ensevelir dans la retraite. L'Angleterre était son asile naturel. Il en connaissait déjà en partie l'esprit libre penseur, par sa liaison en France avec l'illustre Bolingbrocke, l'ennemi de Walpole, alors exilé de son pays et qui venait d'y rentrer. Accueilli par les amis de Bolingbrocke (1726), il se retira d'abord à Wendsworth, à deux lieues de Londres, dans la maison d'un riche négociant, M. Falkener, à qui dans la suite il dédiait Zaïre, et où il séjourna pen-

dant près de trois ans. L'érudition incrédule, la conversation métaphysique et frondeuse de Bolingbroke, ce remuant et intarissable esprit, contribuèrent surtout à achever en lui l'esprit *critique*, et, en se combinant avec l'influence de Bayle, à l'armer pour la lutte dans laquelle, à quelques années de là, il devait se jeter au premier rang des encyclopédistes.

Une initiation plus sérieuse encore et plus forte l'attendait en Angleterre. Il n'avait connu à Paris que des libertins d'esprit, il connut à Londres des philosophes. Il se passionna pour la raison éternelle comme on se passionne pour une nouveauté; il eut l'enthousiasme de la découverte. On a fait de l'Angleterre à cette époque et de son influence sur Voltaire un tableau d'une expressive et d'une éloquente vérité (1). Nous ne rappellerons quant à nous que quelques traits de ce « noviciat anglais » qui a si fortement agi sur tout Voltaire. Le mouvement et la libre originalité des esprits, le puissant développement des lettres et des sciences, leur direction pratique, l'influence sociale et politique des lettrés et des savants, saisirent vivement son esprit comme une nouveauté dont rien en France ne donnait l'idée et s'y imprimèrent à jamais. Une indépendance intellectuelle non plus simplement légère et moqueuse, mais plus mâle et plus fière, un sentiment enthousiaste et un accent énergique qu'il n'eût jamais trouvés à Paris, et qui passaient dans les beaux vers de son *Brutus*, quelque chose de l'*humour* de Swift qui devait se fondre merveilleusement dans ses *Contes* et dans mille passages de sa prose étincelante avec l'esprit français,

(1) M. Villemain. *Tableau du dix-huitième siècle.* 5ᵉ, 6ᵉ et 7ᵉ leçon.

des inspirations élevées et toute une vie nouvelle pour son élégant théâtre, enfin l'art de peindre poétiquement les découvertes de la science, furent les fruits de cette expérience anglaise. Quelle idée plus haute de la grandeur et des droits de l'esprit humain ne devait-il pas prendre, quand il vit les restes de Newton portés à Westminster, dans le sépulcre des rois, par un immense cortége que conduisait toute l'aristocratie, le lord chancelier et les ministres en tête? royales obsèques auxquelles se joignaient pour les célébrer par la voix de Thompson toutes les magnificences de la poésie! Un résultat plus particulier de cette initiation, résultat qu'il importe de relever ici, c'est que le déisme qu'il avait adopté de bonne heure, en se fortifiant par la lecture passionnée des *Principes* de Newton, prit aussi chez lui une forme plus systématique dans la fréquentation assidue des philosophes et des poëtes libres-penseurs dont il n'avait jusque-là subi encore que l'influence éloignée. Des mains de Bolingbrocke et de Shaftesbury il accepta l'*optimisme*, contre lequel il devait se retourner plus tard en le personnifiant dans Pangloss. Cet optimisme n'était d'ailleurs qu'une altération de l'optimisme de Leibnitz, qu'il attaqua par la suite sans bien le comprendre. L'optimisme de Leibnitz, magnifique conception et synthèse fortement liée, tout imprégnée d'un plan divin, repose sur l'idée de l'individualité permanente des êtres, des *monades*, et de leurs futurs développements. C'est, malgré des erreurs souvent réfutées, la plus satisfaisante comme la plus éclatante justification de la Providence que l'homme ait su trouver encore dans le domaine de la métaphysique. En se bornant à soutenir avec Pope,

abstraction faite des attributs de Dieu, de sa justice, de sa volonté, de tous ces attributs qui mettent la terre en communication avec Dieu et que s'était attaché à relever avec tant de religieuse philosophie l'auteur de la *Théodicée*, abstraction faite aussi de l'immortalité de l'âme, cette grande réparation des iniquités de la vie présente; en se bornant, disons-nous, avec Pope et les autres optimistes anglais, à soutenir que le mal concourt lui-même à l'harmonie universelle, et que tout est pour le mieux, on rapetissait et on faussait la théorie leibnitzienne; on lui ôtait tout ce qui la rend éminemment consolante pour en faire une théorie de résignation pleine de sécheresse et voisine du désespoir, contre laquelle on s'explique que Voltaire, homme de sentiment, d'impression vive et rapide, soudainement frappé du terrible désastre de Lisbonne et du spectacle des horreurs et des crimes dans l'histoire, ait réagi avec cette passion communicative qu'il mettait à tout. De là aussi cet éclat de rire de *Candide*, plus douloureux qu'on ne l'a dit, dans son amer scepticisme.

La métaphysique qu'on a appelée depuis lors *sensualiste*, non parce qu'elle est nécessairement accompagnée d'un matérialisme grossier, mais parce qu'elle fait venir toutes nos idées de la sensation, tenait, pour ainsi dire, école en Angleterre, dans ce pays qui ne spécule guère que pour la pratique, et qui ne pense presque que pour agir. C'était surtout à sa méthode et à un caractère en apparence positif qu'elle y avait dû son succès. Cette doctrine avait eu des maîtres conformes à sa méthode. Elle avait été formulée, enseignée, adoptée par Bacon, un homme d'État, par un médecin, Locke, et, jusqu'à un

certain point, par le grand Newton. Voltaire, qu'elle devait séduire, mit toute l'ardeur de son enthousiasme et tout l'éclat de son talent à s'en faire, en France, l'introducteur.

Nous n'avons point à la juger ici en détail. Le temps l'a jugée pour nous. Cette métaphysique présente un vice radical dans son insuffisance, avant d'en avoir un autre plus radical encore dans l'erreur qui la constitue. Elle supprime tous les grands problèmes; elle renonce aux *questions* pour les *faits*; et ces faits, elle n'en donne qu'une idée incomplète et inexacte, en faisant dériver des sens par une alchimie mille fois plus incompréhensible que les obscurités du spiritualisme, les idées les plus pures de devoir, de spiritualité, et de Dieu. Par ses conséquences on l'a toujours vue aboutir, contre l'intention de ses premiers maîtres, au plus complet scepticisme et tour à tour à l'idéalisme logique et absurde qui met en doute jusqu'à l'existence des corps, et à la morale d'Helvétius qui ne reconnaît d'autre réalité que le plaisir. Toutefois cette philosophie, qui n'avait pas encore enfanté la *statue* de Condillac et tant d'autres hypothèses tout aussi peu soutenables, et au fond, nous le répétons, aussi obscures, malgré leur clarté superficielle, que les plus chimériques suppositions de l'école cartésienne et léibnitzienne, avait un programme merveilleusement propre à la faire réussir dans l'horreur même de l'hypothèse, prétention qu'elle devait si peu justifier et dont elle faisait son point de départ contre ses devanciers, et comme son drapeau. En arrivant dans la patrie de Descartes, la philosopie de la sensation trouva la doctrine de ce grand homme dépossédée de l'attention du public.

Le cartésianisme régnait encore, il est vrai, avec Fontenelle et dans les corps enseignants, sur les sciences exactes qu'il avait renouvelées par sa méthode ; mais il régnait dans une paix plus funeste pour une doctrine que la lutte même. Le temps était loin où il inspirait d'une manière sublime Bossuet et Fénelon comme Mairan et Rohault, où il séduisait jusqu'au gracieux esprit d'une Sévigné et captivait la solide intelligence de madame de Grignan ; où il enchantait la Fontaine, malgré ses vers vigoureux et charmants contre l'hypothèse cartésienne des animaux réduits à l'état de machines, naturellement antipathique au poëte fabuliste. Il n'est pas difficile, au surplus, d'expliquer cette décadence, même en dehors de ce que les hypothèses cartésiennes avaient d'arriéré et d'erroné comme explication du système du monde. Sous Louis XIV, la religion avait été la plus profonde préoccupation des âmes ; de même, Dieu avait été la grande recherche du cartésianisme. La pensée humaine était alors attirée vers l'idée du parfait et de l'infini par habitude chrétienne autant que par inquiétude métaphysique. Une telle philosophie convenait mal au dix-huitième siècle. Sa grande affaire n'était plus Dieu ; c'était l'homme. C'est ce qui fit l'à-propos avec lequel arrivait en France une philosophie dont l'objet était l'analyse des facultés humaines ; le but principal, leur perfectionnement et surtout leur plein développement. Qu'elle se présente à la foule sous la séduisante apparence d'une clarté accessible à tous, aux esprits qui aiment à s'intituler exacts, avec les procédés des sciences physiques, toutes fières de leurs récentes découvertes ; qu'elle se produise sous la protection de

l'esprit, sans lequel il est difficile d'avoir raison en France, elle sera accueillie, on peut le prédire, avec un indicible enthousiasme.

Fontenelle disait que s'il avait la main pleine de vérités il ne consentirait pas à l'ouvrir. La main pleine de principes métaphysiques dont plusieurs sont des erreurs, Voltaire montra, dans ses *Lettres philosophiques* ou *Lettres anglaises*, infiniment moins de scrupule. Mais aussi combien de lumières, de vérités alors nouvelles, d'idées éternellement justes se mêlent à cette métaphysique équivoque ! Surtout quel mouvement d'esprit amusant, convaincu, quelquefois profond ! sous cette plaisanterie comme on sent une puissance sérieuse de propagande et de persuasion !

Les *Lettres anglaises* sont de 1734. Presque tout Voltaire est là. La religion, la philosophie, la politique, la littérature, sont passées en revue avec la plus piquante rapidité. En même temps, le désir d'être utile le pousse à recommander d'introduire en France l'*insertion de la petite vérole* (l'inoculation), qui, apportée de Constantinople en Angleterre, y rendait presque inoffensive la terrible maladie. Les préjugés de toute nature vont se liguer contre ce bienfait, et trente années durant, prêtres et médecins fermeront l'entrée de la France au remède que le clergé anglican avait aidé à populariser, vérifiant ainsi ce que disait Voltaire avec une vérité que plus d'un exemple justifie : « Il faut bien du temps pour qu'une certaine raison et un certain courage d'esprit franchissent le pas de Calais ! »

La lettre sur Bacon doit marquer dans l'histoire de la philosophie. De ce moment commence le grand bruit

que le dix-huitième siècle fait autour de ce nom, qui avait jusque-là peu retenti en France. De la bouche des amis d'Addison, Voltaire entendit les jugements qu'il rapporta en France : « Le *Novum organum* est l'échafaud avec lequel on a bâti la nouvelle philosophie, et quand l'édifice a été élevé au moins en partie, l'échafaud n'a plus été d'aucun usage. Le chancelier Bacon ne connaissait pas encore la nature, mais il savait et indiquait tous les chemins qui mènent à elle... Il est le père de la philosophie expérimentale. » Ce jugement était destiné, comme bien d'autres de Voltaire, à devenir l'opinion de son temps ; et lorsque, en 1750, d'Alembert et Diderot inscrivirent le nom de Bacon en tête de leur encyclopédie, personne ne s'étonna d'entendre le premier dire qu'on serait tenté de regarder Bacon « comme le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des philosophes. » Voltaire va jusqu'à lui faire honneur d'avoir indiqué presque toutes les expériences physiques qu'on a faites depuis lui. Bacon, dit-il, a tourné tout autour de la découverte de la pesanteur de l'air dont il devina l'élasticité. Il va jusqu'à voir dans plusieurs phrases, en effet fort extraordinaires, le germe de la découverte de l'attraction (1). Mais le principal mérite de l'auteur de l'*Instauratio magna* aux yeux de Voltaire, c'est d'avoir produit Locke et Newton. Les deux lettres consacrées à

(1) Voici deux phrases de Bacon citées par Voltaire : « Il faut chercher s'il n'y aurait point une espèce de force magnétique qui opère entre la terre et les choses pesantes, entre la lune et l'Océan, entre les planètes, etc. »

En un autre endroit Bacon dit : « Il faut que les corps graves soient portés vers le centre de la terre ou qu'ils en soient mutuellement attirés ; et, en ce dernier cas il est évident que plus les corps en tombant s'ap-

l'auteur de l'*Essai sur l'entendement* et au génie qui découvrit la loi de l'attraction inaugurent une double révolution en philosophie et en physique, la première qui devait avoir des retours, la seconde qui dure encore. Dans ses réflexions sur Newton, Voltaire montre la supériorité de l'attraction sur les tourbillons de Descartes et de Fontenelle, expose la belle découverte de la décomposition du prisme, et les avantages du télescope à réflexion adopté par Newton. Il est bien peu d'opinions de Voltaire en métaphysique dont on ne retrouve le germe dans sa lettre sur Locke. Tel est ce fameux doute sur lequel il est revenu plus tard avec tant d'insistance, à savoir si un être matériel ne pourrait pas penser, doute qu'il rattache à la philosophie ancienne, à plusieurs Pères de l'Église, et qu'il fonde sur ce que nous ne connaissons que fort imparfaitement les propriétés de la matière. L'hypothèse de Voltaire, car c'en est une, avec quelque art qu'il l'ait su présenter à plusieurs reprises et particulièrement dans l'article *Ame* du *Dictionnaire philosophique*, ne supporte pas sérieusement l'examen ; selon nous, elle laisse subsister toutes les objections des spiritualistes sur l'incompatibilité absolue qui existe entre ce qui est simple et nécessairement composé. Aucun artifice de langage ne saurait dissimuler ce qu'il y a de contradictoire et d'absurde à imaginer des fibres qui pensent, c'est-à-dire calculent, composent des poëmes épiques et des tragédies, inventent et découvrent, aiment

prochent de la terre, plus fortement ils s'attireront. Il faut, poursuit-il, expérimenter si la même horloge à poids ira plus vite sur le haut d'une montagne ou au fond d'une mine Si la force des poids diminue au haut d'une montagne et augmente dans la mine, il y a apparence que la terre a une vraie attraction. »

et détestent, de la matière médullaire qui se livre à l'acte si essentiellement et si évidemment simple du vouloir (1). Que si on prétend que la matière n'est pas l'étendue, que la *substance*, dont le corps n'est que la manifestation sensible, n'est pas nécessairement composée, alors on fait de la matière l'esprit, et au lieu de méconnaître le spiritualisme, on risque de l'outrer et on est bien loin du système de Locke. Voltaire a grandement raison de faire entendre cette recommandation d'une observation exacte et attentive appliquée aux phénomènes de l'esprit, qui sera le mot d'ordre du siècle et qui se transmettra à l'école écossaise dans sa réaction contre Locke. Mais il eût fallu donner l'exemple en même temps que le précepte, et n'est-ce pas y manquer que de soutenir que toutes les idées viennent des sens, parce que la perception sensible est la *condition* du développement de toutes nos idées, comme si entre la simple condition d'une idée et son *principe* il n'y avait pas une distance que rien ne peut franchir? C'est manquer encore à la méthode expérimentale que de combattre des adversaires qu'on n'a pas bien lus et qu'on n'a pas pris la peine de comprendre. Toute la polémique de Voltaire contre les *idées innées* de Descartes, qui n'est qu'une répétition de l'argumentation du philosophe anglais, porte absolument à faux. Jamais Descartes et son école n'ont énoncé cette

(1) Cela admis, nous reconnaissons que l'argumentation de Voltaire ne laisse pas d'être embarrassante contre ceux qui nient l'existence du principe spirituel chez les animaux : « Les bêtes, selon nous, ne peuvent pas avoir une âme spirituelle ; donc malgré nous il ne reste autre chose à dire, sinon que Dieu a donné aux organes des bêtes, qui sont matière, la faculté de sentir et d'apercevoir, laquelle vous appelez instinct chez elles. »

thèse étrange que l'enfant a « dans le ventre de sa mère » l'idée de l'infini et du parfait, que l'enfant nouveau-né est en possession de la notion de Dieu. Ils ont dit que l'homme apporte en naissant le pouvoir de s'élever à ces idées en vertu de facultés que l'expérience sensible peut bien mettre en jeu, mais ne constitue pas et ne suffit pas seule à expliquer. Ils ont vu en un mot dans l'âme humaine une force active, vivante, productive, et non une pure passivité. Voilà ce que Leibnitz a marqué avec une supériorité et une sûreté de génie que la France ne saurait oublier sans déchoir en philosophie, et ce que le spiritualisme, sans acception de temps ni de pays, devra, selon nous, s'approprier, sous peine d'être infidèle à sa propre nature et de prêter les armes les plus dangereuses à ses adversaires. Voilà ce que nous devons admettre dans la conception de cette fameuse *monade* tant raillée et si peu comprise par Voltaire et par son époque, et qui, en tant qu'elle exprime l'idée de la *force*, l'idée de l'individualité, est le meilleur antidote qu'on puisse opposer à Spinosa absorbant toutes les substances dans la substance unique, infinie, qui seule est Dieu.

On se tromperait au surplus en ne voyant dans Voltaire qu'un pur disciple de Locke. Cet esprit si souple et si libre échappe à tout joug d'école. La vérité est qu'il popularise l'auteur de l'*Essai sur l'entendement* plutôt qu'il ne le suit pas à pas. Les points sur lesquels dans plusieurs de ses écrits il s'en sépare sont essentiels, et il faut louer Voltaire d'avoir choisi ceux-là de préférence à tous les autres. Locke avait renouvelé sur la distinction du juste et de l'injuste le scepticisme de Montaigne. Sur ce point, il est à remarquer que Voltaire ne fléchit pas,

et cette remarque doit d'autant plus être faite que dans ces jugements en bloc si commodes à notre paresse nous confondons presque toujours Voltaire avec les sensualistes du temps et avec les purs sceptiques. Montrer les limites de ce scepticisme, c'est non-seulement rétablir avec exactitude un point d'histoire philosophique mal démêlé, c'est combattre pour ces vérités éternelles, en montrant que l'homme qu'on peut appeler le roi du sens commun leur a rendu témoignage. Cet esprit amoureux de justice autant que de lumière maintient avec une fermeté qu'il faut reconnaître la distinction fondamentale du bien et du mal contre toutes les objections... — « Comment, dit-il (dans son *Philosophe ignorant*) l'Égyptien qui élevait des pyramides et des obélisques, et le Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, auraient-ils eu les mêmes notions fondamentales du juste et de l'injuste, si Dieu n'avait donné de tout temps à l'un et à l'autre cette raison qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires ?... » — « Dieu, dit-il encore, nous donne une raison qui se fortifie avec l'âge, et qui nous apprend à tous, quand nous sommes attentifs, sans préjugés, qu'il y a un Dieu et qu'il faut être juste... En *abandonnant Locke en ce point*, je dis, avec le grand Newton : *Natura est semper sibi consona*, la nature est toujours semblable à elle-même. La loi de la gravitation qui agit sur un astre agit sur tous les astres, sur toute la matière ; ainsi *la loi fondamentale de la morale agit également sur toutes les nations bien connues*. Il y a mille différences dans les interprétations de cette loi en mille circonstances ; mais le fonds subsiste toujours le même, et ce fonds est l'idée

du juste et de l'injuste. On commet prodigieusement d'injustices dans la fureur de ses passions, comme on perd sa raison dans l'ivresse; mais quand l'ivresse est passée, la raison revient. La société n'est fondée que sur ces notions, qu'on n'arrachera jamais de notre cœur. Quel est l'âge où nous connaissons le juste et l'injuste ? l'âge où nous connaissons que deux et deux font quatre?» (*Ibid*) — Et dans un autre écrit : « Plus j'ai vu des hommes différents par le climat, les mœurs, le langage, les lois, le culte, et par la mesure de leur intelligence, plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fonds de morale. La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion. Je mets en fait qu'il n'y a aucun peuple chez lequel il soit juste, beau, convenable, honnête, de refuser la nourriture à son père et à sa mère quand on peut leur en donner, que nulle peuplade n'a jamais pu regarder la calomnie comme une bonne action, etc., etc. » — Qu'on prenne les écrits les plus divers de Voltaire, on le trouvera inébranlable sur la distinction du bien et du mal, mise au-dessus de toute convention humaine, et regardée comme une révélation naturelle, comme une communication véritable de Dieu à l'homme. Cette protestation que je signale avant d'en venir à marquer les autres opinions distinctives de Voltaire en philosophie n'empêche pas qu'il n'ait été parmi nous le propagateur de Locke et de la philosophie de la sensation, dont il réprouva seulement quelques grands excès.

Ses *Lettres anglaises* devaient réunir contre lui la Sor-

bonne et les colléges, les théologiens et la science laïque. Le clergé demanda la suppression de ces lettres, qui l'offusquaient de tant de manières, et il l'obtint par un arrêt du conseil. Le livre fut brûlé par la main du bourreau. Le garde des sceaux Chauvelin obligea Voltaire de quitter encore Paris. Il lui permit bientôt d'y revenir, et Voltaire essaya de se justifier en publiant des lettres adressées au jésuite Tournemine, son ancien professeur de Louis-le-Grand, dans lesquelles il tâchait de prouver qu'il n'y avait rien dont la religion pût s'offenser à reconnaître à Dieu le pouvoir d'attribuer le don de penser à la matière (1735). Il ne devait pas tarder à se voir menacé de nouveau. C'est vers cette époque qu'il publia l'*Épître à Uranie*, inspiration déiste et newtonienne qu'il fut forcé de désavouer par un de ces mensonges qui allaient lui devenir habituels. Nous touchons ici déjà à un des côtés les plus attaqués du caractère et de la carrière philosophique de Voltaire. On lui a reproché cette prudence, cette modération habile, ces désaveux opportuns, cette diplomatie parfois, a-t-on dit, un peu jésuitique ; on a blâmé les ménagements qu'il ne sut pas toujours refuser aux adversaires de ses principes, ses empressements auprès des dépositaires de la puissance, les sacrifices que coûtèrent à sa philosophie ses déférences pour de hautes positions et pour d'illustres amitiés. Il faut reconnaître au moins que ces complaisances, que le talent de l'écrivain et l'esprit de société n'excusent pas dans la vie d'un philosophe, témoignent de la force des résistances qu'il eut à vaincre en montrant la nécessité où il fut quelquefois de remplacer l'indépendance par l'habileté. Au milieu de tant de préventions intéres-

sées et aveugles, en présence d'une opinion publique naissante et timide, il dut chercher le plus haut possible des auxiliaires qui ne se donnèrent pas et qu'il fallut acheter. De vains hommages sans portée, de poétiques apothéoses, acceptés facilement par des vanités crédules, étaient, comme l'a très-bien dit un de ses panégyristes (1), la monnaie de ce marché, le prix ambitionné dont il payait une protection qu'il n'exploita jamais que pour sa cause. Quand une Bastille qui s'était deux fois refermée sur lui menaçait incessamment la liberté de la pensée, quand la faible idéologie d'Helvétius et quelques phrases oubliées aujourd'hui d'un chapitre de *Bélisaire* réconciliaient la Sorbonne et les parlements par l'appât d'une persécution en commun, quand un *Éloge de Fénelon* était publiquement condamné et supprimé par arrêt du conseil, il n'était infidèle à aucun de ses principes, il les servait efficacement au contraire en opposant à des hostilités opiniâtres le crédit d'hommes puissants résignés à passer pour ses disciples sous la condition qu'il serait leur courtisan. Il est aussi par trop commode aux persécuteurs d'accuser ceux qu'ils menacent de manquer de courage. Ce courage au surplus ne manqua pas à Voltaire, non plus que la persévérance la plus énergique, trop voilée peut-être sous la plaisanterie perpétuelle de sa vie, persévérance étonnante chez un homme d'une sensibilité toujours émue et d'une incroyable mobilité. Cette persévérance cesse de s'expliquer si on lui conteste l'énergie profonde de la conviction et un dessein arrêté. Ce qui lui manqua, on est forcé de l'avouer, ce qui lui manqua trop souvent, c'est la di-

(1) M. Harel dans son discours sur Voltaire couronné en 1844.

gnité: tel est l'effet de l'oppression qui s'attaque aux consciences; elle amène ces honteux oublis de dignité, non-seulement dans ceux qui se soumettent par crainte, mais chez ceux qui échappent au joug le plus habituellement. Au reste, Voltaire doit apporter à son œuvre, et je ne parle pas ici de son travail de critique irréligieuse, mais de son œuvre en ce qu'elle a de plus salutaire, de plus *humain*, une audace indomptable et toujours croissante. C'est à près de quatre-vingts ans qu'il écrit ces énergiques paroles: « Comme je n'ai pas longtemps à ramper sur ce globe, je me suis mis à être plus naïf que jamais; je n'ai écouté que mon cœur; et si on trouvait mauvais que je suivisse ses leçons, j'irais mourir à Astrakan plutôt que de me gêner dans mes derniers jours chez les Welches. J'aime passionnément à dire des vérités que d'autres n'osent pas dire, et à remplir des devoirs que d'autres n'osent pas remplir. Mon âme s'est fortifiée à mesure que mon pauvre corps s'est affaibli. » Il écrit encore à Damilaville : « Votre ami, Monsieur, prétend qu'il n'y a qu'à vouloir, que les hommes ne veulent pas assez, que les petites considérations sont le tombeau des grandes choses. »

Il devait à ce désaveu de l'*Epître à Uranie*, suivi de tant d'autres désaveux, d'éviter un nouvel exil; mais il se hâtait d'en détruire l'effet par de nouvelles imprudences. En voici un trait parmi bien d'autres. On parlait beaucoup d'un homme arrêté par ordre du lieutenant de police sur une lettre de cachet suspecte de fausseté; il demanda à ce magistrat ce qu'on faisait à ceux qui fabriquaient de fausses lettres de cachet. « On les pend. — C'est toujours bien fait, dit-il, en attendant qu'on traite de même ceux qui en signent de vraies. »

le travail et le succès. Toutefois sa dernière attache à la France était brisée, et les cajoleries de Frédéric, jusqu'alors combattues par une autre influence, devaient enfin le décider. Agé déjà de cinquante-six ans, mais toujours mobile et prompt à l'entraînement comme à l'illusion, il part pour Berlin, où il croit aller se fixer pour le reste de sa vie.

On connaît ce fameux séjour en Prusse, cette vie familière avec le roi à Potsdam et à Sans-Souci, la libéralité du prince pour le philosophe qu'il appelait son maître, pour le commensal de ses soupers peu édifiants, pour le complaisant correcteur de ses poésies quelque peu barbares ; enfin toute cette vie de plaisir, de conversations sérieuses et ironiques et d'infatigable travail, tant de fois rétracée.

Les caprices tyranniques de l'un, restant despote au milieu de ses faveurs, les susceptibilités de l'autre, véritable image du *genus irritabile vatum*, devaient amener, après bien de petits orages, une brouille définitive, dont les jalouses intrigues de Maupertuis, si cruellement punies par la diatribe du docteur Akakia, furent le prétexte encore plus que la cause.

Ses derniers séjours furent les *Délices* près de Genève, puis ce Ferney, à jamais célèbre, où il habita pendant les vingt dernières années d'une vieillesse toujours maladive, mais d'où cette âme et cet esprit de feu placés dans une si frêle enveloppe ne cessent de se répandre en actions généreuses, en boutades charmantes et en caprices à jamais regrettables, en œuvres étincelantes de verve et de bon sens. C'est là qu'il dirige l'armée souvent peu disciplinée des philosophes et l'Encyclopédie. C'est de là

que partent ses éloquents *factums* pour les victimes dont les noms vivront autant que le sien. C'est là qu'il devient pour toute l'Europe le *patriarche* de la raison humaine, et qu'il exerce une royauté philosophique qui n'avait jamais eu d'égale ni même d'analogue.

C'est le philosophe, c'est le moraliste, avant d'en venir à l'historien, au publiciste, que je cherche à apprécier dans Voltaire. Ce mot de philosophe présente ici deux sens, réveille deux idées distinctes. Il signifie la réflexion s'attachant aux problèmes qui intéressent à juste titre la curiosité humaine, à la liberté, à l'immortalité de l'âme, à la loi morale, à Dieu, à l'origine et à la fin des choses. Il signifie en second lieu chez Voltaire le critique de la révélation, et aussi l'ennemi de l'intolérance et de tout fanatisme.

Voltaire ne déclare pas moins la guerre à la métaphysique qu'à la révélation. On lui en a fait honneur. Nous comprenons quant à nous, comme conforme à son rôle, mais sans l'approuver, cette guerre contre tout dogmatisme, y compris celui qui se présente au nom de la raison. Même en admettant la réaction du sens commun contre les systèmes, il faut savoir le reconnaître : interdire la métaphysique à l'esprit humain, c'est lui ôter le plus noble objet de sa recherche, c'est, pour ainsi dire, lui couper les ailes et frayer la route à une philosophie basse et matérielle; car n'espérez jamais que l'homme se passe de toute philosophie. Mieux valent des vérités mêlées d'erreurs qu'une infaillibilité stérile, douteuse d'ailleurs, dans un cercle de recherches à l'excès limité. Les métaphysiques sont un calmant pour cette curiosité humaine, qui sans elles ne s'éteint

qu'au profit des jouissances des sens ou ne se satisfait que dans de grossières superstitions. L'enseignement religieux lui-même a toujours gagné en élévation et en raison en s'alliant avec la métaphysique. C'est précisément cette alliance qui formait aux yeux de Voltaire son principal grief contre la métaphysique. Il ne pardonnait pas à Platon l'influence qu'il lui attribue sur la formation du dogme chrétien. Représentation vivante du pur bon sens, il ne comprenait pas que la raison eût ses élans et sa poésie; il la voulait analytique et non inspirée. De là cette raillerie dirigée contre les métaphysiciens, dont les hautes vues et dont les erreurs mêmes parfois font plus d'honneur à la pensée humaine que la platitude des disciples en sous ordre de Locke et de Condillac. Les preuves de ce dédain sont partout dans ses écrits. Il les a rassemblées dans sa spirituelle pièce des *Systèmes*. C'est là qu'il fait comparaître devant l'Éternel Thomas d'Aquin, Scot, Bonaventure, Gassendi, Descartes, Malebranche, Arnault, Leibnitz, enfin Spinosa.

« Alors un petit Juif, au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes son maître,
Marchant à pas comptés s'approcha du grand Être :
« Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
« Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas. »

Tout en attaquant les métaphysiciens, Voltaire a beaucoup fait de métaphysique, il en a fait toute sa vie, esprit trop curieux, trop sérieux, sous la légèreté du ton, pour ne pas en faire. Il a eu la préoccupation, au moins à ses heures, de toutes les grandes questions qui intéressent

l'homme. Je dois indiquer ce qui me paraît caractériser particulièrement ses divers écrits roulant sur la philosophie proprement dite : c'est avant tout un sentiment rare, en quelque sorte exquis, des difficultés des problèmes. Il y touche souvent avec une sûreté à laquelle on ne rend pas assez justice. Je n'engagerai pas à lire Voltaire un esprit dépourvu de principes philosophiques, ignorant les fortes raisons que les spiritualistes allèguent au secours de leur croyance; il les inclinerait trop aisément au scepticisme: mais que ces bacheliers en philosophie, qui croient posséder à vingt ans le secret des choses, ne dédaignent pas de lire le *Philosophe ignorant*, et les articles de philosophie répandus dans son *Dictionnaire*, ou dans les volumes de ses œuvres qui portent plus spécialement le titre de *Philosophie :* ils se verront ramenés aux doutes du sens commun, là où il doute, et presque toujours à ses affirmations, là où il affirme. Voltaire dans ses écrits de pure philosophie montre une bonne foi, une absence de parti pris, une sorte de naïveté dans la recherche la plus ingénieuse, qui donnent à ce genre d'ouvrage l'intérêt d'une confession de l'esprit se rendant compte de ses faiblesses, et s'applaudissant aussi quelquefois de sa force. C'est la pensée humaine avec ses alternatives de vigueur et de défaillance, avec ses scrupules en un mot. Il devise sur la métaphysique, plutôt qu'il n'en traite; il ne l'enseigne pas, il l'étudie. Il fait un peu pour elle ce que Montaigne avait fait avant lui pour la morale. On pourrait mieux encore peut-être comparer le rôle de Voltaire en métaphysique au rôle de Cicéron. Il a été pour Locke et pour la France ce que Cicéron a été pour Platon et pour Rome. Libres

disciples tous deux des doctrines du maître, ils ont rendu la science moins systématique pour la rendre plus accessible, et l'ont tirée de l'école pour lui prêter la clarté populaire de leur parole. Esprits prompts et justes, fins et solides, ne dogmatisant qu'à la dernière extrémité, tous deux soutiennent assez bien le rôle d'académiciens indécis. Ils ne se hasardent presque jamais jusqu'à dire : « Cela est certain ; » mais : « Cela est probable ; » et cette probabilité, excepté dans les vérités d'évidence et dans les croyances du sens commun, est à peu près toute leur science. Tous deux d'ailleurs se rencontrent dans le sentiment de cette bienveillance universelle, pour laquelle Cicéron inventait le mot si hardi pour un Romain, de *caritas humani generis*. On regrette seulement que Voltaire n'ait pas imité davantage la réserve de l'homme qu'il aimait à citer, et qu'il a loué avec trop de persistance et d'effusion pour ne pas sentir entre son génie et le sien quelque degré de parenté.

On pourrait diviser ses opinions philosophiques en deux sortes : celles où il affirme, celles où il doute. Il ne varie point sur l'existence de Dieu. Il a toute sa vie combattu énergiquement pour cette croyance. Il ne chancelle pas plus alors qu'il l'expose tranquillement, que quand les absurdités de d'Holbach et du *Système de la nature* excitent sa verve railleuse. L'idée de la génération spontanée sur laquelle Naigeon s'appuyait particulièrement pour nier la nécessité du Créateur est ridiculisée par lui et niée par des armes plus sérieuses en mille circonstances. J'admire moins, je l'avoue, le vers célèbre : *Dieu n'existerait pas, il faudrait l'inventer*, accompagné de son commentaire un peu trop politique. Quelque utile que soit une croyance,

un philosophe n'est pas un Machiavel ; une vérité est parce qu'elle est, et non parce qu'elle est bienfaisante et consolante, moins encore parce qu'elle est commode à ceux qui gouvernent. Le reproche que nous adressons à Voltaire est d'ailleurs d'avoir trop méconnu ce caractère consolant d'une vérité qu'il se plaît à proclamer sur tous les tons. Son Dieu est le plus souvent le Dieu de l'attraction, ce n'est pas celui de l'Évangile, ce n'est même pas celui de Platon : c'est presque uniquement le grand architecte des mondes. Où est sa Providence, spécialement en ce qui concerne l'humanité ? Là-dessus il faut bien reconnaître que Voltaire doute, et que sa pensée est sujette à bien des retours.

Prenez par exemple ses *Contes*, c'est encore la philosophie de Voltaire sous la forme la plus piquante ; car il lui était réservé de sonder en se jouant les abîmes de l'esprit humain, et au monde qui l'entourait de chercher le rire dans ces terribles problèmes, inépuisable sujet à d'autres époques, de mélancolie et de frayeur. Quelle singulière satire que ce conte de *Micromégas*, où l'idée de l'infini tourne à l'épigramme ! Pascal, en parlant de l'infini, effraye, écrase l'homme, et l'isolant dans le temps et dans l'espace, il le suspend entre deux abîmes et lui arrache un cri de terreur ; Voltaire joue avec les millions de lieues et les corps célestes ; il écrase en riant les mesquines merveilles de notre nature ; il amoncelle avec malice la matière sur la matière, le sirien sur le saturnien, mais « c'est toujours une goutte d'eau dans un océan immense ; » dans l'infinie variété de la création, *Micromégas*, géant pour nous, est un nain pour d'autres.

C'est dans *Candide* que l'on a vu l'expression la plus

reprochable de la philosophie de Voltaire. Je reconnais tout ce que *Candide* a de *satanique*, selon l'expression consacrée. Mais d'abord je voudrais que dans ce résumé des misères et des laideurs humaines on vît aussi cette pitié pour les victimes de la guerre et de nos folies qui en adoucit plus d'une fois des pages désolantes, ainsi que la fin, laquelle, à défaut d'une pieuse résignation et d'espérance religieuse, conclut avec moins d'amertume. Je voudrais surtout qu'on ne prît pas le poëte Voltaire dominé par des idées noires, sous l'impression toute récente de grandes catastrophes, obéissant à une sorte de verve de mauvaise humeur beaucoup moins contre Dieu que contre Leibnitz, pour un pessimiste déterminé, pour un adversaire systématique de l'optimisme, contre lequel certaines explications évidemment trop complaisantes de Leibnitz ne contribuaient pas peu à l'impatienter. Si son sens commun, disons-le aussi, si son âme prompte à s'apitoyer, s'irritent d'entendre parler des maux qui nous affligent avec ce sang-froid, avec cette indifférence par trop sèche de métaphysicien, il n'en écrit pas moins dans une de ses *Lettres*, aveu précieux à recueillir et qu'il a maintes fois répété : « Je ferais grâce à cet optimisme, pourvu que ceux qui soutiennent ce système ajoutassent qu'ils croient que Dieu dans une autre vie nous donnera, selon sa miséricorde, le bien dont il nous prive en ce monde suivant sa justice. C'est l'éternité à venir qui fait l'optimisme et non le moment présent. » Dans son poëme sur le *Désastre de Lisbonne*, qui sert de pendant à *Candide*, il dit encore :

« Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ;
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion. »

Empruntons une preuve non moins décisive à la philosophie des *Contes;* si Leibnitz lui-même avait voulu répondre par un conte à celui de *Candide,* qu'eût fait, nous le demandons, le philosophe optimiste? Il eût mis aux prises l'athéisme et la foi, un jeune libertin à l'esprit sceptique, et un grave pasteur à la parole pleine d'onction, à l'éloquence douce et majestueuse à la fois. Son héros eût d'abord expliqué l'admirable harmonie de la nature et invoqué les causes finales: en face du mal répandu dans le monde, il eût mis les bienfaits nombreux du Créateur. Quant aux maladies, il en eût sévèrement accusé la nature humaine. Parcourant ensuite le monde moral, il y eût montré la vertu et le dévouement; il eût absous Dieu des crimes de la terre, en prouvant qu'il n'a dû poser que les lois générales, qu'il n'intervient pas dans les volontés particulières; puis prenant l'athéisme corps à corps, il en eût montré les odieuses conséquences dans la politique et dans la vie privée; bref, moins quelques licences, Leibnitz eût fait l'*Histoire de Jenny.*

La liberté humaine a été reconnue par Voltaire du moins dans la plupart des écrits où il aborde sérieusement cette question. Qu'il l'ait mal définie en l'appelant « le pouvoir de faire ce qu'on veut » au lieu d'y voir la puissance de « se résoudre, » c'est-à-dire de former des résolutions responsables, suivies ou non de l'effet purement physique, qui dépend de l'état de nos organes, c'est une querelle de métaphysique que nous ne lui ferons pas, du moment qu'il reconnaît la responsabilité individuelle en termes fort explicites. Je ne crois pas que les vers suivants sur la *Liberté,* dans celui de ses

Discours qu'il consacre à ce sujet, qui avait défrayé sa polémique en règle avec Frédéric, s'érigeant en défenseur du fatalisme, laissent quoi que ce soit à désirer pour la rigueur métaphysique comme pour la beauté sévère de l'expression. Il suppose qu'un esprit tient à l'homme ce langage : Dieu a créé l'homme libre :

« La liberté qu'il donne à tout être qui pense
Fait des moindres esprits et la vie et l'essence.
Qui conçoit, veut, agit, est libre en agissant.
C'est l'attribut divin de l'Être tout-puissant ;
Il en fait un partage à ses enfants qu'il aime.
Nous sommes ses enfants, des ombres de lui même.
Il conçut, il voulut, et l'univers naquit ;
Ainsi, lorsque tu veux, la matière obéit.
Souverain sur la terre et roi par la pensée,
Tu veux, et sous tes mains la nature est forcée.
Tu commandes aux mers, aux souffles des zéphyrs,
A ta propre pensée, et même à tes désirs :
Ah ! sans la liberté que seraient donc nos âmes?
Mobiles agités par d'invisibles flammes,
Nos vœux, nos actions, nos plaisirs, nos dégoûts,
De notre être en un mot rien ne serait à nous.
D'un artisan suprême impuissantes machines,
Automates pensants, mus par des mains divines,
Nous serions à jamais de mensonge occupés,
Vils instruments d'un Dieu qui nous aurait trompés.

Par ces deux grandes idées : *Dieu, la liberté*, Voltaire se sépare du matérialisme. S'y rattache-t-il par ses doutes sur la matière pensante? Achevons de marquer sur ce point sa pensée. Un écrivain philosophe (1) s'est attaché à prouver que Voltaire par cela seul qu'il ne croit pas à l'incompatibilité de la pensée avec la ma-

(1) M. E. Bersot : *Étude sur Voltaire* dans ses Études sur le dix-huitième siècle.

tière ne doit pas être classé parmi les matérialistes. Pour être matérialiste, il faudrait, remarque-t-il, que Voltaire ajoutât que l'âme dépend entièrement du corps. Or, à quelques contradictions près, il s'en faut que tel soit son langage ordinaire. « On fait aller son corps comme on veut, dira-t-il. Lorsque l'âme dit : Marche, il obéit. » « S'il doute, ajoute M. Bersot, sur la question de l'essence de l'esprit, il a horreur d'une doctrine qui ne voit dans l'homme que l'animal ; il maintient inflexiblement l'âme supérieure au corps en prix et en puissance, la vie intellectuelle et morale supérieure dans chacun de nous à la vie matérielle, et, dans le monde, la justice supérieure au plaisir. Au fond, il regarde l'âme comme un atome, une particule matérielle sans doute, mais d'une extrême ténuité et indivisible. On trouvera souvent cette idée dans ses ouvrages philosophiques, et la lettre suivante au comte de Tressan exprime bien ses plus secrètes sympathies : « Vous me paraissez tenir pour ce feu élémentaire que Newton se garda bien toujours d'appeler corporel. Ce principe peut mener loin ; et si Dieu, par hasard, avait accordé la pensée à quelques monades de ce feu élémentaire, les docteurs n'auraient rien à dire : on aurait seulement à leur dire que le feu n'est pas bien lumineux et que leur monade est un peu impertinente. » Un pas de plus, et la monade de feu élémentaire se tournait en pur esprit ; Voltaire ne l'a pas fait. Mais il est entièrement des nôtres quand il accorde à l'âme la liberté, la connaissance de la loi morale qu'elle doit accomplir et de Dieu sur qui la vertu s'appuie. Son instinct est moins matérialiste encore que sa raison. « Il faut donner à son âme, écrit-il à Cideville, toutes les

formes possibles. C'est un feu que Dieu nous a confié, nous devons le nourrir de tout ce que nous trouvons de plus précieux. Il faut faire entrer dans notre être tous les modes imaginables, ouvrir toutes les portes de son âme à toutes les sciences et à tous les sentiments ; pourvu que tout cela n'y entre pas pêle-mêle, il y a place pour tout le monde. » Faut-il ajouter que sa vie ne ressemble guère à celle d'un Lamettrie? Il existe pour la pensée et c'est l'âme qui força pour ainsi dire sa chétive enveloppe à vivre plus de quatre-vingts ans !

Croit-il à l'immortalité de l'âme? Nous avons vu comment il la fait entrer en ligne de compte dans sa vue générale du monde. Mais peut-on dire que c'est là chez lui une foi vive, arrêtée, et qui préside à la vie? Trop de passages et le ton trop fréquent de ses écrits nous démentiraient. Il y inclinait quand il y appliquait directement sa réflexion ; mais en dehors de là, les ténèbres du doute le ressaisissaient promptement.

Les principes de morale chez Voltaire offrent plus de fixité et de précision que sa métaphysique. Il condamne en termes fort énergiques la morale de Hobbes. Il nie que le devoir soit fondé sur l'intérêt et dérivé des idées inspirées par l'éducation. Il soutient, comme Rousseau, que la conscience est un instinct et comme un sens d'une nouvelle espèce qui nous avertit des bonnes et des mauvaises qualités des actions. Ici son jugement ne dépend plus, comme sur des questions plus métaphysiques, de ce qu'il appelle *l'état de ses organes pensants.* Il faudrait prodiguer les citations pour montrer l'unité de ses opinions sur ces points si fondamentaux. Toutes ces citations aboutiraient à

cette pensée que, si l'idée morale n'est pas *innée* au sens qu'il attribue mal à propos à Descartes, elle est naturelle, et se déclare, pour ainsi dire, avec la même spontanéité que nos autres jugements quand nous sommes parvenus à un certain âge, c'est-à-dire à un certain développement intellectuel et physique. Quant aux caractères généraux de sa morale, ils se traduisent par ces mots : *Tolérance* et *douceur, secours mutuel*. Qu'y manque-t-il donc ? Plus de véritable tendresse et d'idéal. C'était le défaut d'un siècle qui, substituant la réflexion à la foi et ne laissant subsister le sentiment que sous le contrôle de la raison, était plus propre aux vertus tempérées que favorable aux vertus sublimes qu'inspire seule la foi religieuse ou philosophique à la manière des stoïciens. Malgré ces imperfections, Voltaire (du moins dans ses principes) peut passer pour un des sages du dix-huitième siècle. Tandis que Rousseau, dans son *Héloïse*, laissait trop la morale se perdre en déclamations sentimentales ou s'exalter en un héroïsme chimérique, et montrait non la réalité mais le rêve de la vertu ; tandis qu'Helvétius rédigeait le code du matérialisme d'après les mœurs du temps, Voltaire s'est tenu loin par son bon sens des excès d'imagination du premier, des honteuses doctrines de l'auteur du livre de *l'Esprit*.

J'admire peu et j'aime encore moins sa réfutation de Pascal. A l'homme qui parle de Pascal de ce ton de sécheresse et de dénigrement il y a évidemment une certaine lumière du cœur qui fait trop défaut. Il y a de la frivolité, parfois même de la puérilité, je ne veux pas dire de la profanation, à peser un génie et une âme de de cet ordre dans les balances légères d'un bon sens

épicurien. Pourtant il m'est impossible de lui refuser une approbation sérieuse quand il le poursuit sur ce passage célèbre du pari et sur cette idée de jeu, de gain, « qui ne convient pas à un si grave sujet ; » quand il lui crie avec éloquence : « Votre raisonnement ne servirait qu'à faire des athées, si la voix de toute la nature ne nous criait qu'il y a un Dieu, avec autant de force que vos subtilités ont de faiblesse ! » C'est encore Voltaire qui réclame contre lui en faveur de l'unité et de l'immutabilité de la morale. — Où trouverons-nous le point fixe dans la morale? demande Pascal. —Dans cette seule maxime, reçue de toutes les nations, répond Voltaire, *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait*... A la maxime : *Le bonheur est dans le repos*, il répond : *L'homme est fait pour l'action.*

Résumons-nous et complétons notre appréciation sur la philosophie de Voltaire, avant d'examiner quelques-unes de ses grandes applications à la société et à l'histoire. C'est surtout dans son ensemble et dans son caractère général qu'elle doit être envisagée et jugée. Ce que le monde appelle la philosophie de Voltaire n'est autre chose que l'universel emploi de l'esprit d'examen. C'est à ce titre qu'il ne sera point dépossédé par l'avenir du titre de philosophe. Si l'homme qui ouvrit en quelque sorte son esprit à toutes les connaissances humaines, pour s'en faire l'interprète et comme l'apôtre dans le monde, est en effet digne de ce grand nom d'*amant de la science*, nul, assurément, ne le mérite mieux que Voltaire. Comme les philosophes de l'antiquité, il est allé demander aux autres nations la lumière que ne lui donnait pas son propre pays. L'Angleterre a

été pour lui comme une Egypte moins mystérieuse, où la science s'est découverte à ses regards sans voiles et sans symboles, une virile école de réflexion et de liberté, d'où il a pu rapporter dans sa patrie une admirable découverte, une méthode nouvelle de philosophie, une littérature renouvelée à certains égards, et l'indépendance intellectuelle. Cette liberté d'examen, il est venu l'enseigner en France, l'y exercer sous toutes les formes, l'y répandre par toutes ses ressources, la présenter à la raison comme un principe sacré, à la passion comme un penchant doux à satisfaire; il l'a défendue par le bon sens, et rendue piquante par la grâce; il lui a donné la vérité pour appui et la licence pour auxiliaire; il y a conquis les âmes courageuses, il y a séduit les âmes faibles. L'esprit d'examen, qui toujours commence par détruire, parce qu'il ne peut établir le bien qu'il doit réaliser un jour sans avoir vaincu les obstacles qui s'y opposent, c'est à détruire que Voltaire l'emploie; il s'en faut que tout ce qu'il a détruit fût pur et digne de respect. Il y a aujourd'hui peu d'âmes religieuses, pourvu qu'elles soient libérales, qui ne reconnaissent que le fanatisme et la superstition, ces deux ennemis de Voltaire, n'étaient pas de vains mots au dix-huitième siècle. On torturait alors au nom de la religion ; on arrachait la langue au jeune Labarre ; on mettait un bâillon à la pensée dans ses manifestations les plus honorables. Le moyen âge était tout vivant sans avoir l'excuse des emportements de la foi barbare. Voilà ce que la plus élémentaire justice veut que l'on reconnaisse en proclamant ce qu'il y a eu d'excessif et de condamnable dans l'œuvre de Voltaire. Plus grand philosophe, il eût respecté le

christianisme, car il l'eût compris; sa gloire y gagnerait en pureté, mais l'esprit moderne, pressé d'en finir avec le moyen âge, y eût probablement perdu. Plus profond, plus logique dans ses systèmes, il eût été moins accessible; plus de circonspection aurait ôté à sa hardiesse, plus de désintéressement à ses forces. Esprit possédant plus que tout le monde la raison de tout le monde, sachant ajouter, pour ainsi dire, à la lumière du vrai par la lumière de l'expression, donnant un tour piquant et une apparence d'originalité aux idées communes, Voltaire a été et il a dû être le plus populaire des philosophes. A un siècle de mouvement et d'action, ce qu'il fallait, c'étaient moins des systèmes médités lentement et présentés avec réserve, que des opinions jetées rapidement dans la foule, aussitôt saisies, embrassées et poursuivies avec enthousiasme dans leur immédiate application. Trop raisonnable pour ne pas s'irriter de l'erreur, trop impatient pour rencontrer toujours le vrai, avide de justice et injuste par précipitation d'esprit, animé fortement du sentiment de la tolérance, et par là même intolérant à l'égard de ceux qui la combattaient, léger de tour dans de graves écrits, et quelquefois plein de sens dans les plus futiles, il était naturel, il était nécessaire que Voltaire charmât un temps généreux et raisonneur qui faisait le plus incroyable mélange du sérieux et du frivole.

Quand l'ange Ituriel demanda à Babouc s'il fallait détruire Persépolis, où il y avait tant de mal, le Scythe lui présenta une statue composée des pierres les plus précieuses et les plus viles : Casserez-vous, dit-il, cette statue, parce que tout n'y est pas or et diamants? Iturie comprit à demi-mot, et laissa subsister Persépolis. J'au-

rais de la peine, même aujourd'hui que nous avons vu tout ce qui manque au *voltairianisme*, à me montrer plus sévère que l'ange Ituriel.

II

Le dix-huitième siècle, qui, en philosophie, professait l'indifférence sur toutes les questions dont l'objet n'est pas l'homme, et le scepticisme sur toutes celles que ne résout pas l'observation, devait se porter avec ardeur vers une étude dont l'homme est la matière, dont l'analyse est la méthode; il devait s'appliquer à l'étude de l'histoire. Des théories à établir, des réformes à faire prévaloir, des représailles à exercer, faisaient d'ailleurs de l'histoire l'auxiliaire nécessaire de la grande polémique engagée contre le passé.

Pour déterminer le *système historique* de Voltaire, nous avons, outre ses livres historiques, les exposés théoriques qu'il a faits de ses idées sur la manière d'envisager l'histoire : deux écrits de ce genre sont surtout à consulter ; il a intitulé l'un : *Philosophie de l'histoire*, morceau qui figure dans plusieurs éditions sous le simple titre d'*Introduction à l'Essai surles mœurs*. Son autre écrit est celui qui porte le nom de *Pyrrhonisme de l'histoire*.

Il faut reconnaître que ces deux titres ne tiennent pas tout ce qu'ils promettent. Nous autres hommes du dix-neuvième siècle, nous avons été gâtés, je prends le mot à la fois dans le meilleur et dans le plus mauvais sens, en fait de philosophie de l'histoire. On est allé sur ce point beaucoup plus loin que Voltaire, et on a aussi abusé de

la chose et du mot de la façon la plus extravagante. La philosophie de l'histoire pour nous, et en ce sens du moins je crois que nous avons raison, ne consiste pas seulement en des réflexions philosophiques à propos de l'histoire ou faites à l'aide de l'histoire. Ce terme de *philosophie* implique la recherche d'une *loi* sur laquelle, soit l'humanité prise dans son ensemble, soit tout au moins chaque nation, se développe nécessairement. Par exemple est-il vrai que les nations aient nécessairement une jeunesse, un âge mûr, une vieillesse et une mort? A quels signes reconnaît-on qu'une nation est arrivée à un état de plein développement? Qu'est-ce au juste que la *civilisation* pour un peuple? Enfin, question suprême, l'humanité tourne-t-elle sur elle-même, ou recule-t-elle, ou avance-t-elle? Enfin par humanité faut-il entendre seulement une aristocratie dans chaque nation et à chaque époque, ou bien réellement la masse des hommes? Quand Vico, sans s'élever encore à l'idée du genre humain, prend chaque nation à part, cherche à assigner ses âges, ses phases nécessaires de développement, et suit les évolutions du *droit* comme on suit la formation successive d'une plante, il est bien évident qu'il y a là une tentative pour ériger l'histoire à l'état, pour ainsi dire, scientifique. Ce n'est que fort accidentellement que Voltaire a donné à ce qu'il appelle *Philosophie de l'histoire* cette généralité et cette portée. Comme j'essaierai de le montrer en jugeant tout à l'heure l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, son système s'opposait même à ce qu'il cherchât dans l'histoire un ordre si rigoureux. Quelles sont donc les questions qu'il examine dans sa *Philosophie de*

l'histoire? Ce sont des questions qui ont avant tout un intérêt de polémique contre la révélation, par exemple les changements survenus dans le globe, le problème de l'unité ou de la diversité des races humaines, qu'il résout en répondant que Dieu, à l'origine, a mis partout des hommes, comme il a mis partout des arbres et des animaux ; celui de l'antiquité des peuples, qu'il s'efforce par tous les calculs de la vraisemblance fondés sur la lenteur des premiers progrès, sur celle notamment de la formation du langage, et sur l'état avancé de la civilisation de quelques nations anciennes, de faire remonter bien au delà des six mille ans de l'histoire biblique; celui enfin de la religion des premiers hommes, qu'il montre prenant d'abord la forme du fétichisme, puis d'un culte moins grossier, mais national ou appartenant à chaque peuplade, et s'élevant avec le temps et à l'aide de quelques sages presque en tous lieux à la conception d'un Dieu unique. C'est encore dans l'explication de ce qu'il appelle les premières *superstitions* des hommes, en abusant souvent du mot, que l'on trouverait le plus de précision philosophique ou du moins d'effort vers cette précision. Sur ce point il produit déjà sa triste conclusion que « le gros du genre humain a été et sera très-longtemps insensé et imbécile, et que peut-être, ajoute-t-il, les plus insensés de tous ont été ceux qui ont voulu trouver un sens à ces fables absurdes, et mettre de la raison dans la folie. » Les oracles des anciens, les mystères et les miracles chez les peuples païens, lui servent à mettre en doute, indirectement et à l'abri, les prophéties, les mystères et les miracles du christianisme.

Dans ces vues purement critiques, il déploie de pro-

digieuses ressources d'esprit, de sagacité parfois, d'érudition au moins relativement à son siècle. A ne parler qu'humainement, il y a beaucoup à y reprendre, à commencer par l'idée fondamentale que les religions sont avant tout l'œuvre de combinaisons très-calculées et très-subtiles plutôt que de l'instinct et de l'imagination. A ces vues se joignent d'ailleurs des aperçus d'une nature plus affirmative et dont la justesse répond à certaines illusions qu'il sera toujours bon de combattre. L'idée que l'homme est naturellement *sociable* le trouva, par exemple, très-ferme, et l'engouement du dix-huitième siècle pour l'homme sauvage lui paraît fort absurde. Voici là-dessus quelques phrases très-explicites et très-concluantes :

« Si l'on rencontre une abeille errante, devra-t-on conclure que notre abeille est dans l'état de pure nature, et que celles qui travaillent en société dans la ruche ont dégénéré ? » — « Ne voyons-nous pas que tous les animaux, ainsi que tous les autres êtres, exécutent invariablement la loi que la nature donne à leur espèce ? L'oiseau fait son nid comme les astres fournissent leur course par un principe qui ne change jamais. Comment l'homme seul aurait-il changé ? S'il eût été destiné à vivre solitaire comme les autres animaux carnassiers, aurait-il pu contredire la loi de la nature jusqu'à vivre en société ? et s'il était fait pour vivre en troupe, comme les animaux de basse-cour et tant d'autres, eût-il pu d'abord pervertir sa destinée jusqu'à vivre pendant des siècles en solitaire ? Il est perfectible ; et de là on a conclu qu'il s'est perverti. Mais pourquoi n'en pas conclure qu'il s'est perfectionné jusqu'au point où la nature a marqué les limites de sa

perfection ?» Il constate dans l'homme « un instinct de mécanique » qui aide à l'invention des premiers arts nécessaires à la société. De même « nous avons tous deux sentiments qui sont le fondement de la société, la commisération et la justice. » — « Demandez à un enfant sans éducation qui commencera à raisonner et à parler, si le grain qu'un homme a semé dans son champ lui appartient, et si le voleur qui a tué le propriétaire a un droit légitime sur ce grain ; vous verrez si l'enfant ne répondra pas comme tous les législateurs de la terre. » — « Dieu nous a donné un principe de raison universelle, comme il a donné les plumes aux oiseaux et la fourrure aux ours ; et ce principe est si constant qu'il subsiste malgré toutes les nations qui le combattent, malgré les tyrans qui veulent le noyer dans le sang, malgré les imposteurs qui veulent l'anéantir dans la superstition. C'est ce qui fait que le peuple le plus grossier juge toujours très-bien, à la longue, des lois qui le gouvernent, parce qu'il sent si ces lois sont conformes ou opposées aux principes de commisération et de justice qui sont dans son cœur. »

Le *Pyrrhonisme de l'histoire* porte en général sur des questions plus spéciales. Ne demandez pas à Voltaire la théorie en règle du scepticisme historique. Son travail ne consiste guère que dans une enquête purement empirique sur quelques points admis avec trop de crédulité, selon l'auteur, tant dans l'histoire ancienne que dans l'histoire moderne. C'est donc dans ses récits, et non dans les traités dont ses œuvres historiques reproduisent la substance que nous devons surtout chercher l'historien chez Voltaire.

Avant de publier l'*Essai sur les mœurs*, c'est-à-dire le

plus grand ouvrage où il développe ses principes et plaide au nom de l'histoire pour ses opinions, Voltaire était déjà le premier historien du dix-huitième siècle ; car il avait écrit *Charles XII* et le *Siècle de Louis XIV*. Nous jugerons très-rapidement ces deux ouvrages.

Charles XII appartient à l'histoire descriptive. Dans ce livre, chef-d'œuvre de narration, de mouvement et de coloris, écrit avec l'inspiration d'un drame et, quoi qu'on en ait dit, avec l'exactitude d'un récit fidèle, Voltaire est plus peintre que philosophe, ou plutôt le philosophe se devine, mais ne s'étale pas encore; il expose plus qu'il ne discute; il prétend attacher et plaire plus que démontrer. Sa diction égale la rapidité entraînante de ce héros aventurier dont la vie était faite pour être contée par la plume d'un poëte. Dans ce récit supérieur à celui de Quinte-Curce, même pour le style, il surpasse encore son modèle en ce qu'il n'a point eu besoin comme lui de rabaisser son héros pour lui donner l'apparence d'un personnage de roman. Il juge les brillantes équipées du roi de Suède avec la sévérité du bon sens, en même temps qu'il nous y intéresse à un haut degré par sa vive imagination. Il aurait dû par là désarmer Montesquieu, qui ne daignait guère admirer dans cet écrit, on pourrait presque dire dans tout Voltaire, que la retraite de Schullembourg.

Le *Siècle de Louis XIV* marque le passage de l'histoire descriptive à l'histoire philosophique. C'est la gloire de Voltaire d'avoir fortement insisté sur cette idée que les historiens devaient cesser de ne voir dans le monde que des batailles et des traités, pour s'occuper de ce qui explique et domine ces faits tout extérieurs, c'est-à-dire

l'état des coutumes, de la religion, de l'industrie, et enfin des lettres et des beaux-arts. C'est son honneur dans cet écrit d'avoir fait passer après son siècle l'homme qui lui a emprunté le nom de Grand, comme pour en être encore le représentant dans l'Histoire, ainsi qu'il en avait été le représentant dans l'État.

Le *Siècle de Louis XIV* est un livre admirable, mais dans sa composition il s'en faut qu'il soit à l'abri de tout reproche. Un vice de méthode en exclut la beauté d'ensemble. Voltaire y abuse de ce procédé d'analyse qui, sous le prétexte de l'ordre, introduit souvent un désordre réel par la multiplicité déplacée des divisions. Parler comme il l'a fait, en autant d'articles, sans transition, des arts, de la religion, du gouvernement, de l'industrie, c'est, ce me semble, traiter l'histoire comme traitent l'âme de l'homme ces philosophes qui, brisant pour plus de clarté l'unité de l'intelligence, dont ils étudient un à un tous les ressorts, négligent de nous en montrer l'action commune et de nous initier à leur mouvement général. Il en est en effet d'une époque de l'histoire comme de l'âme elle-même, dont tous les points s'ébranlent à la fois, dont tous les éléments exercent l'un sur l'autre une réciproque et continuelle influence. Rien dans un siècle ne vit à part, rien n'y existe qui ne tienne à un vaste système; car rien ne s'y trouve qui n'ait sa commune origine dans l'esprit humain, dont l'unité est empreinte dans la variété de ses productions. Ne marquer aucune relation entre les arts, le culte, le gouvernement, ce n'est donc pas seulement rompre un enchaînement naturel, c'est renoncer à comprendre chacune des parties qu'on isole, et qui veulent, pour être bien vues, être vues

à leur place et dans leurs rapports. Aussi, ce gouvernement de Louis XIV, qui établit plus que tout autre l'unité dans les esprits par la religion et par les lettres, qui la facilita dans les relations nationales par plus d'ordre dans les impôts, par les routes et par les lois, n'a point été apprécié par Voltaire avec une suffisante profondeur. A peine a-t-il marqué le fait le plus général et le plus caractéristique que ce temps présente, le triomphe de la centralisation. Il eût appartenu à un philosophe d'insister davantage sur cette décadence d'un grand règne, et d'en faire sortir une haute leçon. Ce relâchement universel de tous les liens qu'avait resserrés une main despotique, ce décri de la puissance et de la religion, dégénérées en une tyrannie tracassière et en une orthodoxie ombrageuse, n'est-ce pas là un grand enseignement? N'a-t-on pas dans un pareil exemple la preuve la plus éclatante qui puisse en être donnée, que la régularité du despotisme, maintenue par un violent effort, est une régularité inconsistante et passagère? Voltaire, arrivant à la fin de cette époque, n'a ni assez expliqué ni assez montré cette révolution des esprits, qui, en perdant le lien commun de la foi, se répandirent en tous les sens et commencèrent à s'agiter, révolution dont peut-être il ne lui était pas permis d'être le juge, car elle avait produit son siècle et lui-même. En disséminant, si je puis ainsi parler, les rayons de cette vaste synthèse d'une époque, le grand historien s'est donc condamné à ne donner à son livre qu'une clarté un peu superficielle. Telles sont les restrictions que nous osons apporter à l'admiration légitime qui l'environne. Elles sont toutes philosophiques. Après les avoir formulées, il faut se hâter d'ajouter que le

Siècle de Louis XIV est un des plus beaux monuments que le génie de l'histoire ait élevés à la patrie et à la civilisation.

A ce temps qui brisait les vieilles barrières des préjugés et des sectes pour embrasser l'humanité entière dans sa pensée et dans ses vœux, il appartenait de produire une histoire vraiment universelle qui s'élevât au-dessus de l'esprit d'un culte exclusif et d'un patriotisme jaloux. Il lui appartenait de signaler au milieu de la diversité infinie des institutions et des races, l'unité de l'esprit humain, l'identité en tous lieux de la morale et de la religion naturelle. Tel est, surtout dans la première partie, le caractère hautement philosophique de l'*Essai sur les mœurs*. Dès le début, en réparant cette grande lacune qu'avait laissée Bossuet, lorsqu'il parcourt ce haut Orient, que des observateurs et des hommes de science commençaient à faire mieux connaître, ce qu'il relève, c'est la communauté des croyances sur le souverain être et sur la morale, et en même temps leurs variations sur les autres dogmes. Apôtre convaincu du déisme, adversaire malintentionné de la révélation, il aime à montrer une foi permanente, naturelle inspiration et commun patrimoine de l'esprit humain ; il se plaît à faire entendre, dans des contrées qui ne sont point la Judée, une sagesse qui n'est pas celle du Christ.

Les questions que Voltaire avait agitées en pur idéologue dans ses libres écrits de métaphysique avec une curiosité toujours ingénieuse sur la nature, l'enfance et les développements de l'intelligence de l'homme, c'est souvent dans l'histoire qu'il en cherche la solution. Fidèle à Locke, son modèle, dont les *Essais sur l'entende-*

ment avaient déjà donné l'exemple de cette méthode qui agrandit l'observation individuelle par la comparaison des peuples, Voltaire demande à une revue du monde des preuves ou du moins des secours pour ses théories.

C'est la marque d'un système vraiment dominant, non-seulement de prêter des idées générales aux œuvres littéraires, mais, jusqu'à un certain point, de leur donner leur forme et de les refaire par la méthode. C'est l'esprit de la philosophie dite de la sensation qui inspire et pour ainsi dire crée le plan de l'*Essai sur les mœurs*.

C'est sous l'influence du système sensualiste que, frappé surtout des détails, Voltaire n'aperçoit dans le monde que mobilité et caprice. C'est parce qu'il manque de vues d'ensemble qu'il rattache à de petites causes immédiates les plus grands événements. C'est enfin en obéissant à l'impulsion des doctrines régnantes de matérialisme auxquelles, comme philosophe, il a eu, on vient de le voir, le mérite de résister plus d'une fois, qu'il montre l'homme, esclave des circonstances dans l'histoire, tombant sous l'empire d'accidents fugitifs, sous la nécessité de tyranniques influences, et que l'*Essai sur les mœurs* se résout en une sorte de fatalisme des petites causes.

Il y a, en effet, deux routes sûres qui mènent l'histoire au fatalisme ; deux points de vue entièrement opposés s'y rencontrent.

Du premier point de vue, l'historien ne voit dans le développement de l'humanité qu'une cause, Dieu ; cause impérieuse et jalouse qui n'admet point de rivale. C'est la volonté divine qui conduit le monde moral, comme

par la main, aux destinées qu'elle lui a tracées d'avance. Dans ce système, à peine l'homme paraît-il; jouant un rôle emprunté, secondaire, et sous le joug de la mystérieuse influence qui domine jusqu'à ses pensées, il n'est qu'un instrument aux mains du Dieu redoutable qui l'emploie, puis le brise avec un égal dédain. Ce Dieu n'a pas seulement créé et disposé les acteurs par qui se joue la grande pièce de l'histoire, c'est encore lui qui fait la pièce à mesure qu'elle se déroule; il voit en pitié l'homme faible et hardi s'embarrasser, lorsqu'il l'abandonne, dans les piéges de sa trompeuse sagesse, et s'attribuer follement, lorsqu'il le soutient, le mérite d'œuvres qu'il ne fait pas. Ainsi c'est de cette suprême unité du royaume de Dieu que tout part; c'est à elle que tout retourne, et la volonté misérable des hommes se perd dans la toute-puissance divine, comme la petite place qu'ils occupent, dans l'espace infini, et la courte durée que leur existence mesure dans l'éternité.

Du second point de vue, qui part non de l'unité divine pour créer l'histoire par déduction, mais de l'expérience des faits, réduite à elle seule, et élevée jusqu'au dédain systématique de la recherche des lois, Dieu préoccupe médiocrement l'historien. Les desseins éternels sont pour lui comme s'ils n'étaient pas, et la cause suprême ne paraît point dans son œuvre; ce qui dirige le monde, c'est une foule de mobiles cachés, insensibles, qui donnent le branle à tout le reste; des ressorts si minces, que, s'ils les connaissaient, les grands événements, comme dit Fontenelle, s'en trouveraient déshonorés. Ce n'est pas pour faire place à la puissance de l'homme que la puissance de Dieu s'est retirée de ce mobile théâtre. Si

l'une est inactive, l'autre est enchaînée; ni Dieu avec ses irrésistibles décrets, ni l'homme avec les alternatives de triomphes et de revers de sa liberté, n'est le vrai héros de ce monde. La direction des événements est abandonnée à la nécessité, qui, dans les causes les plus éloignées et les plus misérables renferme les faits les plus proches et les plus importants. Cet empire qui tient l'homme dans une perpétuelle servitude s'exerce par trois moyens, est servi par trois puissances différentes, ou plutôt réellement identiques, prend trois noms tour à tour. Dans l'ordre intellectuel, il s'appelle l'opinion; dans l'ordre moral, la coutume; dans l'ordre des faits, la force.

L'*opinion*, la *coutume* et la *force*, ou à son défaut l'habileté, voilà, en effet, aux yeux de Voltaire, les ministres de la destinée. La première est la maîtresse souveraine des esprits; la seconde domine invinciblement les volontés; la troisième crée les gouvernements et les légitime.

Ne nous étonnons pas maintenant si, se plaçant tour à tour à ce triple point de vue pour juger les développements de l'esprit humain, les mœurs des nations et les institutions qui partagent la terre, Voltaire a semblé tout réduire à ces deux mots qu'il aime tant à répéter : l'*odieux* et le *ridicule*. La force qui dispose de toutes choses porte-t-elle l'abus jusqu'au crime, jusqu'à l'atrocité : alors l'histoire lui devient une tragédie pleine de sang et de larmes, qui porte pour enseignement, pour triste moralité, l'oppression fatale des faibles par la violence ou par la ruse. Est-ce à son tour l'opinion, cette maîtresse d'erreur, selon le mot de Pascal, qui lui présente ses singuliers changements, ses prodigieuses contradictions, ses

incertitudes humiliantes et ses croyances qui ne le sont pas moins : alors l'histoire devient sous sa plume une comédie où les fourbes dupent les simples, et le genre humain se partage en deux espèces, qui peuvent bien quelquefois se confondre, les fripons et les sots. Enfin raconte-t-il les mœurs ou cruelles ou bizarres : elles prennent place tour à tour dans le drame ensanglanté qu'il déroule ou dans la peinture satirique, triomphe de sa verve moqueuse.

Singulière harmonie du rôle de l'homme et du système ! Le rôle de Voltaire était d'attaquer le moyen âge dans le passé pour le frapper mieux dans le présent. Quelles armes pour y parvenir étaient plus promptes, étaient plus sûres que l'indignation et le mépris ? Et voilà que cet homme, mélange inouï de pathétique et d'ironie, se trouve poussé par sa théorie même à n'apercevoir dans l'histoire que l'horrible et le ridicule ! Pour flétrir ce temps dont l'esprit luttait encore contre l'esprit moderne, et dont les institutions étaient en partie debout, il n'a qu'à obéir à une méthode, qu'à suivre la nature de son esprit ; il lui suffit d'avoir un peu de logique et de rester lui-même, pour agir avec la sûreté du calcul. Au philosophe qui négligeait de chercher les lois sous les détails, et ne savait pas trouver l'ordre sous la confusion qui le cache, je le demande, en effet, en y insistant, que pouvait présenter le moyen âge, si ce n'est un spectacle d'absurdités stériles et de malheurs sans résultats ? De quel dégoût le plus cultivé, le plus délicat des poëtes ne devait-il pas être saisi à la vue de cette grossièreté des coutumes et de cette barbarie des lettres ? Quel sentiment d'horreur devait enfin pénétrer l'homme

qui, pour juger ces siècles, n'avait pour croyances que la civilisation et l'humanité. Principes, opinions, instincts, tout conspirait en lui contre cette époque.

Un fait pourtant, frappant de grandeur et de beauté au milieu d'événements misérables et horribles, une institution pleine d'influence et d'éclat, protectrice des droits et dépositaire des lettres, lien des nations par l'unité des croyances, recours des opprimés par la puissance de son chef, asile du peuple, auquel ses rangs étaient ouverts, auraient dû plaider pour le moyen âge, et demander grâce pour tant de folies à sa raison d'historien, pour tant d'ignorance à son imagination d'artiste. Mais ce fait, c'était le christianisme; cette institution, c'était l'Église. Malgré quelques rares aveux qui lui sont arrachés sur son action bienfaisante, ni le pontificat dans ses progrès et dans ses triomphes, dans son alliance avec les rois quand il s'élève, dans sa lutte avec les empereurs, lorsqu'il est bon pour le monde qu'il domine; ni ces guerres saintes qui punirent et prévinrent les invasions d'une race ennemie, qui servirent à l'affranchissement des peuples par l'abaissement de la féodalité et par les progrès de la royauté; qui enfin, simplement inspirées par la foi, semblent avoir été combinées par l'intérêt; ni la grandeur pacifique, en un mot, ni la grandeur militaire du catholicisme n'ont été appréciées par Voltaire avec le calme, avec la justice qu'exige l'histoire. Aussi cette partie de l'*Essai sur les mœurs* qui a pour objet le moyen âge est-elle un plaidoyer, un pamphlet contre l'Église bien plutôt qu'un exact récit. Il semble que Voltaire y respire mal à l'aise; il y rencontre toujours ces deux ennemis qui réveillent toutes ses

colères, la barbarie et le christianisme, et sa haine se plaît à les réunir. Il en mêle à dessein les progrès; il souffre de ce qu'il appelle l'état ignominieux de l'esprit humain sous le règne de l'Église; il a honte de ces noms barbares qui sont aussi des noms de papes : « de ces Pierre et de ces Jean, qui succèdent aux Pompée et aux César; de ces moines de Saint-Gall, qui sont nos Tite-Live; de ces descendants des Scipions, qui sont devenus controversistes, et qui briguent des évêchés avec plus d'ardeur que leurs ancêtres n'avaient brigué des couronnes. » Chacune des entreprises de la papauté est pour lui un attentat, chacune de ses victoires un crime, chacun de ses revers une justice. Il montre à plaisir l'autorité royale humiliée par des prêtres ; il appelle les princes auprès du cadavre de l'empereur Henri, immolé par l'ambition, exhumé par la main sacrilége d'un fils que conseille un pape! Mais si l'on est contraint de désavouer l'historien infidèle de ces âges, on ne saurait contester ni la verve admirable de mépris dont il marque les temps d'eunuques, de faiblesse, de violence et de sectes dans lesquels tombe l'empire romain, ni l'éclat vigoureux des couleurs dont il flétrit ce qu'a réellement de triste et d'affreux, ce moyen âge qu'il voudrait arracher des annales des siècles.

Ce n'est pas que tous ses jugements sur cette époque même soient marqués de partialité et d'injustice; on est surpris quelquefois de voir qu'ils devancent la science moderne par de vifs aperçus.

C'est ainsi qu'il a compris que les progrès de la royauté n'avaient pas été, comme le croyaient plusieurs historiens, le triomphe de la tyrannie, mais la victoire

de l'ordre; c'est ainsi qu'il a su se garder de nous montrer la cour des rois barbares semblable à celle de François Ier et de Louis XIV. Plusieurs des figures qu'il fait passer sous nos yeux sont peintes avec autant de justice que de talent. Qui ne connaît son admirable portrait de saint Louis, peut-être le plus beau de l'*Essai sur les mœurs*, comme Lusignan est un des plus beaux caractères de son théâtre? Ce n'est pas, d'ailleurs, au défaut d'érudition qu'il convient de rapporter ses erreurs, mais à ses préjugés, à ses haines. Voltaire en général n'est pas ignorant, il est partial. Les faits qu'il raconte sont presque tous vrais, et ses vues ne sont quelquefois inexactes que parce qu'elles sont incomplètes. Il a très-bien aperçu le côté de l'histoire où il aime à s'arrêter, l'odieux et le ridicule; son tort est d'avoir voulu y réduire l'histoire tout entière. Robertson disait de Voltaire qu'on devrait voir en lui non-seulement un écrivain agréable et intéressant, mais encore un historien savant et profond. Cette forme, en effet, si dégagée, si leste, a nui peut-être à sa réputation historique. Un homme qui fait si peu valoir ses immenses lectures, qui ne les cite presque jamais, et qui énonce ses découvertes comme des vérités connues, ne saurait facilement passer pour un auteur instruit. Par l'illusion même de ce style si simple, la profondeur, quand il la rencontre, semble, dans Voltaire, superficielle, et une idée originale paraît être un lieu commun. L'*Essai sur les mœurs* gagne, en dépit des fortes réserves que j'ai faites, à être relu et jugé comme livre d'histoire. D'abord sur l'état des mœurs, du commerce, de l'industrie, des sciences et des lettres, ensuite sur les progrès de la monarchie avec Louis XI, qu'il nous semble avoir

parfaitement apprécié, sur les parlements eux-mêmes, malgré ce pamphlet intitulé l'*Histoire des parlements*, sur la fronde enfin on trouve les aperçus les plus justes, les plus neufs, jetés avec une piquante rapidité.

Pathétique et sentencieux, l'*Essai sur les mœurs* est à la fois un livre de philosophie et un drame plein d'intérêt : il explique et il peint. C'est grâce à cette exposition si nette à la fois et si pleine d'émotion, si instructive et si attachante, qu'il restera, malgré les préjugés de l'auteur, un des produits les plus remarquables de l'histoire moderne, et, selon nous, le plus imposant monument, l'expression la plus complète du génie de Voltaire penseur et écrivain.

Historien littéraire, Voltaire suit la même inspiration, obéit à la même méthode, autant que ce mot de méthode se prête au mouvement impétueux de ce vif esprit. « Un excellent critique, écrit-il lui-même, serait un artiste qui aurait beaucoup de science et de goût, sans préjugés et sans envie. » Mais il en est de la critique comme de l'histoire. Chaque époque est disposée à y transporter l'esprit du temps, toujours un peu exclusif, toujours enclin à faire des beautés qu'il produit un modèle achevé, et de ses faiblesses même un idéal. Et quand l'artiste, pour user de l'expression de Voltaire, vient lui-même à tracer des règles, il lui arrive ordinairement, soit par une illusion d'amour-propre, soit qu'il ne fasse qu'appliquer aux autres les principes auxquels il se conforme en composant, de prendre pour type absolu de son appréciation sa propre manière ; les exemples en abondent. Le critique, chez Voltaire, est fait à l'image de l'homme de lettres. Grand artiste, il est aussi grand critique; mais

l'un manque de tout ce que l'autre laisse à regretter. Poëte d'une civilisation raffinée, il en reproduit dans ses écrits l'exquise élégance et les excessifs dédains, et il en fait la règle de ses jugements ; nul ne sent avec plus de force, n'apprécie avec plus de finesse les beautés polies des temps reculés. Virgile et Racine ont ses préférences; mais le plus grand mérite d'Homère, à ses yeux, c'est d'avoir produit le poëte latin. Quant à Sophocle, à Euripide même, il les comprend et les sent mal ; la preuve est qu'il les imite et qu'il se croit leur vainqueur. C'est enfin par les mêmes raisons que la Bible, quand il n'eût point eu contre elle ses préjugés d'irréligion, aurait encore rebuté sa délicatesse par ses irrégularités sublimes. Voyez la manière dont il apprécie Corneille dans un long *commentaire*. Ce livre est un modèle de fine, d'ingénieuse et de pénétrante critique ; mais fidèle à sa propre pratique, réduite en système, on sait jusqu'à quelle exagération il y pousse les sévérités d'une langue raffinée à l'égard de cet idiome franc, abondant, aux tours simples et fiers, aux termes expressifs, pittoresques. C'est au nom des mêmes principes de style et de critique qu'il a imité et qu'il a apprécié Shakspeare. C'est ainsi enfin qu'il transporta dans la critique les dédains de l'historien, et qu'il n'aima guère mieux le moyen âge dans les lettres qu'il ne l'aimait dans les institutions. Obéissant comme en histoire à cet esprit qui aperçoit les particularités plus que l'ensemble, il fut en critique un admirable juge des détails ; mais il n'embrassa pas d'une vue assez haute et assez large les grands monuments de l'esprit humain. Il pratiqua l'analyse en homme supérieur qui en adoucit la sécheresse et en ré-

chauffe la froideur au feu du génie et de l'admiration ; mais il la pratiqua seule au mépris de la synthèse, dont l'usage et souvent l'abus étaient réservés au siècle suivant. Et pour marquer plus fortement encore l'analogie de sa méthode en littérature avec sa méthode en histoire, il fut porté, dans l'examen des écrits comme dans l'appréciation des siècles, plutôt à la critique un peu stérile des fautes, « de ce qui est odieux et de ce qui est ridicule, » qu'à la critique féconde des beautés.

C'est ainsi que l'esprit général d'un temps pénètre dans toutes ses productions, préside à toutes ses œuvres, et que la religion et la philosophie sont comme des points de vue universels qui, à chaque époque, déterminent la direction des lettres et l'inspiration des beaux-arts. Est-ce le sensualisme qui domine ? quand il n'est pas relevé, fécondé, c'est-à-dire contredit par le génie qui s'y confie, tout se rapetisse. L'analyse, dont le but est la découverte du vrai, fausse alors les sciences en les limitant. L'*esprit*, qui est la faculté d'apercevoir les petits rapports, se répand partout, et domine seul ; le génie, qui est la faculté d'embrasser les vraies, les grandes relations des choses, devient plus rare, ou semble prendre plaisir lui-même à disperser, à disséminer ses forces ; il prétend à la perfection du détail, mais il atteint rarement à celle de l'ensemble ; il embrasse tout, mais il étreint peu ; il est moins grand que varié ; il peut être vaste, il est rarement profond.

III

Le publiciste, j'allais presque dire le journaliste, se retrouve partout dans Voltaire. Aussi, en cherchant sa pensée de publiciste plus particulièrement dans ses écrits politiques, ne puis-je me dispenser de l'extraire un peu de partout. Sa propagande prend toutes les formes, celle du théâtre comme celle de l'histoire, celle des écrits de morale, celle *du conte*. Le caractère saillant de Voltaire, le goût de la controverse et l'humeur militante qui, presque partout, altère la pureté de ses œuvres, devient dans ce dernier genre la source de qualités inimitables. Car c'est la forme la plus souple, la plus propre à un écrivain qui ne s'oublie jamais, il y a son libre penser et ses coudées franches ; il y peut mettre à nu son âme, y faire parler son amour et sa haine, y déposer l'histoire de son esprit et de son cœur : piquantes confidences qui partout ne sont pas de mise ! Quel admirateur de *Mahomet* et d'*OEdipe* ne sourit un peu en voyant les faiblesses voltairiennes du prophète, et les arguments de Jocaste contre l'ordre du monde moral ? L'ingénieux *Zadig*, le sage *Memnon* et le solitaire *Babouc*, ces enfants de Voltaire, qui n'ont point à porter le fardeau d'un nom légué par l'histoire, peuvent être tout à leur aise les acteurs de sa polémique. Voltaire a répandu dans ces légères aventures l'intérêt qui animerait des mémoires personnels. Tout ce qu'il a dit, écrit et pensé s'y trouve en action : Fréron y joue son rôle ; Boyer, d'Abadie et d'Houteville y paraissent ; le père Nonotte et le journal de Trévoux

n'y sont pas oubliés : c'est Voltaire qui est en scène quand Zadig lutte contre Yébor, et c'est encore lui qui rit de Fontenelle quand Micromégas fait la leçon à l'académicien de Saturne. A voir tous ces personnages qui argumentent les uns contre les autres, l'optimiste crédule, l'athée railleur, le janséniste entêté de ses systèmes, et le Huron qui seul a le sens commun, on dirait qu'un génie rusé a malicieusement évoqué tout ce petit monde raisonneur pour jouer une plaisante et intarissable comédie, où il confond ses ennemis, caresse ses partisans, récompense ses flatteurs, et se divertit à remporter la victoire.

Voltaire est sans contredit le plus grand pamphlétaire de tous les temps. Dans la polémique sa parole est rapide, acérée ; elle glisse légèrement et avec grâce, ou s'enfonce et fait plaie. Au reste, il n'est jamais si éloquent que lorsqu'il laisse aux faits leur éloquence naturelle et qu'il inflige pour toute vengeance à l'oppression une peinture fidèle. Est-il besoin de dire qu'il n'a point d'égal dans l'emploi du ridicule dont il a tant abusé ? Cette puissance si redoutable aux mains d'un impitoyable bon sens, cette puissance qui joue un grand rôle dans notre histoire, comme elle tient place au premier rang dans l'esprit français, cette puissance qui en politique, pendant la ligue, avait conquis l'opinion à la satire Ménippée, qui, en littérature, avait, avec Boileau, corrigé peut-être ou empêché de naître plus de mauvais poëtes que les préceptes de l'Art poétique ; qui, en religion, a fait avec Pascal plus de tort aux jésuites que les gouvernements et les papes ; cette puissance fut employée par Voltaire pour un objet bien supérieur, la destruction des

abus du moyen âge. La féodalité, la superstition, le fanatisme, avaient été jusqu'alors seulement odieux, et on les avait supportés; il les rendit ridicules, et dès lors leur cause fut perdue devant l'esprit national.

Cette arme, toutefois, n'est pas la seule dont Voltaire sache faire usage. S'agit-il de flétrir des supplices affreux? alors il ne raille plus, il s'indigne. Animé de la colère de l'humanité outragée, il trouve des expressions à faire frissonner les bourreaux. Cet écrivain si facile, si piquant, rencontre alors une éloquence pleine de force; il nous entraîne, il nous irrite, il nous attendrit, en passant avec une souplesse étonnante de l'âcre sarcasme au raisonnement sérieux ou aux accents de la pitié.

Dans la prose, Voltaire n'a pas seulement pour nous plaire la gloire d'être un écrivain spirituel, mais de refléter dans son style toutes les qualités de l'esprit national. On peut dire de lui, sans rien hasarder, qu'il est le plus *français* de nos prosateurs, et à cet égard, nous ne le comparerions à nul autre, si les *Provinciales* n'existaient pas. Sans doute il avait eu des égaux, des supérieurs même au dernier siècle. Fénelon et Bossuet avaient fait entendre à leurs contemporains un langage dont l'époque suivante ne devait plus connaître ni les douces séductions ni la hauteur et la majesté. Eux aussi, sans doute, appartiennent par le fonds intime de leur pensée à l'esprit français, dont ils doivent rester l'éternel honneur. Mais Fénelon avait composé son style des grâces de l'esprit grec; sa prose, d'une limpidité si transparente, semblait montrer Homère et un génie étranger sous le génie national. Bossuet avait jeté dans son grand langage les expressions surprenantes, les images

sublimes et la pompe orientale des prophètes. Voltaire a puisé sa prose aux sources seules de l'idiome maternel, avec je ne sais quoi de simple et de malicieux, de solide et de fin, qui rappelle nos vieux auteurs; en même temps nul n'a mieux su garder les exigences de cette langue régulière, qu'avait fixée dans les vers l'exact Malherbe, et qui, dans la prose, avait reçu son caractère définitif du génie géométrique de Descartes et de Pascal. Plein d'audace dans la pensée et de réserve dans l'expression, nul ne se montre plus fidèle, et je dirais presque plus timide observateur des traditions du langage. Le plus révolutionnaire des esprits a été le plus sage, le plus scrupuleux, le moins novateur des écrivains.

Son théâtre est une école et une tribune. Presque toutes ses pièces portent un enseignement, tantôt dans la signification générale de l'ouvrage, qui devient comme un apologue d'un genre plus relevé, où les esprits devinent une leçon de tolérance ou de liberté; tantôt dans des allusions transparentes, trop souvent dans d'épigrammatiques sentences, au besoin dans des invraisemblances dont le poëte ne se fait pas faute, du moment qu'elles servent le philosophe. Cet enseignement donne au théâtre de Voltaire ce que nous pourrions nommer un caractère cosmopolite. Voltaire ne traduit pas seulement sur la scène l'homme dans l'unité de sa nature, ni même quelques héros représentant Athènes et Rome; il y fait comparaître le génie humain. Il amène sous nos yeux, avec la piquante et instructive variété de leurs opinions, et quelquefois avec la curieuse bizarrerie de leurs mœurs, des Américains, des Arabes, des Babyloniens, des Tartares, des Chinois, des Crétois, des Persans, des

Scythes. Il promène son imagination sur toute la terre et parcourt en esprit tous les temps. Il nous montre l'antiquité païenne, le moyen âge chrétien ou musulman, là les vertus des républiques, ici même la grandeur de la religion, ailleurs ses égarements. C'est de tous ces contrastes de temps et de pays que constamment il aime à faire sortir un conseil de tolérance universelle. Souvent même, parmi ces héros si divers, se place un philosophe en même temps généreux et raisonneur (qui de temps en temps semble rappeler Voltaire, qu'il idéalise un peu) comme Zopire, comme Alvarez ou tout autre personnage devenu pour un instant le sage de la pièce.

Mahomet est comme le triomphe de cet apostolat philosophique, dont *Œdipe* avait été le début.

Un de ses principes, maintenant démontrés les plus faux par les progrès récents de l'histoire philosophique des religions, c'est que les religions même erronées sont un calcul de la politique, une conspiration formée par quelques fourbes dans le dessein de dominer les peuples. C'est donc une bien fausse peinture que son Mahomet dans la tragédie dont il est le héros. Ce Mahomet n'est pas Mahomet le poëte, l'inspiré, le visionnaire; c'est, comme Voltaire le dit, « Mahomet le fourbe et le cruel, » mais moins qu'il ne le pense « Mahomet le grand, à la honte des hommes. » Il y a en lui du Louis XI et du Borgia, ou plutôt, Laharpe l'a remarqué, c'est Tartufe lui-même, Tartufe les armes à la main, pratiquant l'hypocrisie avec un esprit supérieur et des moyens plus redoutables. Voltaire se plaît à le charger de toutes sortes de crimes, d'horreurs, disons-le, inutiles, à le montrer promettant l'inceste pour prix du parricide qu'il récom-

pense par le poison, mettant d'ailleurs ses maximes d'accord avec sa vie, niant la loi de la nature et celle de Dieu ; en un mot, plus méchant encore par la pensée que par l'action. Thèse habile et favorable à ses desseins ; mais étrange erreur au point de vue de l'histoire et du cœur humain !... Ce n'est pas à des âmes à la fois si médiocres et si horribles qu'il a été donné de dominer les hommes d'une manière durable. Le Mahomet de Voltaire, assurément, c'était l'avis d'un homme (1) qui se connaissait en grandeur et qui savait comment on s'empare des peuples, n'aurait pas conquis ou fait conquérir en son nom une partie du monde.

Voltaire se relève dans la peinture des passions. L'horreur du fanatisme lui a inspiré les deux rôles de Seïde et Palmire, cœurs jeunes, purs autant que faibles, à qui Mahomet a su faire, pour leur tourment et pour leur perte, comme une seconde et trompeuse conscience. Rien n'est plus réellement pathétique que cette lutte douloureuse de la nature révoltée et de l'ascendant impérieux d'un fourbe qui la combat au nom du ciel. *Mahomet* frappe plus loin que l'islamisme ; il atteint la religion chrétienne par delà le prophète arabe. Pour concilier son rôle et son repos, Voltaire, en politique habile, dédia sa tragédie au pape lui-même, à Benoît XIV. Benoît ne comprit pas ou feignit de ne pas comprendre. Moins rusé que le poëte, ou plus prudent, il répondit qu'il avait lu la pièce « avec un très-vif plaisir, ainsi que le beau poëme de Fontenoy. »

La critique des lois féodales, la liberté de penser et

(1) *Examen de la tragédie de Mahomet*, par Napoléon.

d'écrire, voilà toute la *politique* de Voltaire. Avec son doute et son sarcasme, il se plonge dans ce chaos de lois et de coutumes forgées par l'iniquité, la barbarie, l'extravagance. Il prend ces lois une à une, il les tourne, les retourne, les flagelle ; il se demande comment elles ont pu être établies, comment on peut les tolérer, il en appelle aux magistrats et aux gouvernements, il en appelle à la conscience du genre humain. La cause principale d'un mal si effroyable lui paraît être l'assujettissement de l'État à l'église. C'est ce pacte qu'il faut rompre avant tout. On sait tout ce qu'il emploie de tactique pour séduire les puissances à ses idées. Il répète ces maximes sur tous les tons : « Les philosophes rendent service aux princes en détruisant la superstition, qui est toujours l'ennemie des princes. C'est la superstition qui a fait assassiner Henri III, Henri IV, Guillaume, prince d'Orange, et tant d'autres : c'est elle qui a fait couler des rivières de sang depuis Constantin. » Sur les abus il appelle la publicité à flots comme la lumière sur les idées. Il est, il faut le redire, le premier et le plus grand des journalistes ; ses écrits sont des feuilles légères qui reviennent sans cesse à la charge et qui répètent sans cesse le même fond d'idées.

« La liberté de publier ses pensées, écrit-il, est le droit naturel du citoyen. Il peut se servir de sa plume comme de sa voix ; il ne doit pas plus être défendu d'écrire que de parler, et les délits faits avec la plume doivent être punis comme les délits faits avec la parole. Telle est la loi d'Angleterre, pays monarchique, mais où les lumières sont plus libres qu'ailleurs, parce qu'ils sont plus éclairés. » Il demande des codes uniformes : « Un tri-

bunal doit avoir des lois fixes pour le criminel comme pour le civil, rien ne doit être arbitraire, et encore moins quand il s'agit de l'honneur et de la vie, que lorsqu'on ne plaide que pour de l'argent. — Un Code criminel est absolument nécessaire pour les citoyens et pour les magistrats. Les citoyens alors n'auront point à se plaindre des jugements, et les magistrats n'auront point à craindre d'encourir la haine ; car ce ne sera pas leur volonté qui condamnera, ce sera la loi. Il faut une puissance pour juger par cette loi seule, et une autre puissance pour faire grâce. »

Deux écoles se partageaient alors la politique ; deux grands hommes la représentaient avec éclat. La politique purement spéculative, représentée par J.-J. Rousseau, débutait par le mépris des faits et s'appuyait sur l'hypothèse. Pour elle la nécessité de la famille et cette sympathie naturelle qui attire l'homme vers l'homme, avaient cessé d'être l'explication vraie de la société, et un contrat indéfiniment modifiable et toujours résiliable était la première origine et la seule raison d'être de l'État. Le *Discours sur l'inégalité des conditions* et le *Contrat social* sont les deux principaux monuments de cette école. Montesquieu avait adopté une méthode bien différente. Posant d'abord, avec tous les spiritualistes, la nécessité des lois, même en Dieu, et l'antériorité de la justice à tous les codes humains, il commençait aussitôt non à inventer la politique, à la construire par hypothèse, mais à la chercher dans l'étude comparée des peuples. L'expérience était son guide et l'observation son procédé, comme l'abstraction et la logique étaient la méthode de Rousseau.

Voltaire n'appartient à aucune de ces écoles et il en a combattu ou critiqué les représentants, en attaquant en cent endroits le *Contrat social*, et en écrivant le *Commentaire de l'esprit des lois*. Nul doute qu'il ne se rapproche de Montesquieu, auquel il a rendu le plus éclatant hommage dans des paroles mille fois citées. Il le critique avec force et raison sur l'influence attribuée au climat avec exagération par le grand publiciste. Il le reprend avec justesse sur sa célèbre division des formes de gouvernement : moins heureux sur d'autres points d'histoire ou de politique. Au reste, il ne fait pas grâce aux dernières complaisances que garde encore le magistrat publiciste pour la féodalité, pour la vénalité des charges. Dans Rousseau il rejette le faux et le vrai avec une égale répugnance. Publiciste de la bourgeoisie, Voltaire n'a pas ce que nous avons appelé de notre temps le sentiment démocratique. C'est un grand seigneur même en philosophie. Combien de phrases comme celles-ci on pourrait en extraire : « La raison triomphera, au moins chez les honnêtes gens ; la canaille n'est pas faite pour elle ! » — « J'ai établi des écoles sur mes terres, mais je les crains. » — On a noté toutefois avec raison, selon nous, l'influence exercée par Rousseau, qu'il a raillé avec tant d'aigreur, sur la pensée de Voltaire. Il blâme comme lui « la distinction odieuse et humiliante de nobles et de roturiers. Il accepte, sauf à se contredire, la souveraineté nationale, en établissant que « le gouvernement civil est la volonté de tous, exécutée par un seul ou par plusieurs en vertu des lois que tous ont portées. — Dans ses *Idées d'un citoyen de Genève*, il dit que « le plus tolérable des gouvernements est le républicain, parce

que c'est celui qui rapproche le plus les hommes de l'égalité naturelle. » — « Le peuple, écrit-il dans l'article *Démocratie* du *Dictionnaire philosophique*, ne veut jamais et ne peut vouloir que la liberté et l'égalité. » On a rappelé souvent ce qu'il dit dans une lettre du 2 avril 1764, sur l'annonce de la révolution : « Tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche qu'on éclatera à la première occasion, et, alors, ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux; ils verront de belles choses. »

Le gouvernement mixte d'une façon plus ou moins approchante des Anglais était son idéal en politique. Voyez dans ses *Lettres philosophiques* ce qu'il dit de cette forme de gouvernement. Il établit que dans un gouvernement mixte il faut trois pouvoirs et non pas deux. Il est impossible de mieux distinguer la féodalité de l'aristocratie britannique, qui n'a consacré ni haute ou basse justice, ni privilége en matière d'impôts. Même aujourd'hui que l'étude de ce grand pays, qu'il a pour ainsi dire mise à la mode, est si avancée, des passages comme le suivant n'ont pas vieilli. On a comparé souvent à divers points de vue l'ancienne Rome et l'Angleterre. Voltaire accepte le parallèle et l'achève ainsi : « Voici une différence plus essentielle entre Rome et l'Angleterre, qui met tout l'avantage du côté de la dernière; c'est que le fruit des guerres civiles à Rome a été l'esclavage, et celui des troubles d'Angleterre, la liberté. La nation anglaise est la seule de la terre qui soit parve-

nue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui d'efforts en efforts ait enfin établi ce gouvernement sage où le prince, tout-puissant pour faire le bien, a les mains liées pour faire le mal, où les seigneurs sont grands, sans insolence et sans puissance, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion. »

« La chambre des pairs et celle des communes sont les arbitres de la nation, le roi est le surarbitre. Cette balance manquait aux Romains : les grands et le peuple étaient toujours en division à Rome, sans qu'il y eût un pouvoir mitoyen qui pût les accorder. Le sénat de Rome, qui avait l'injuste et punissable orgueil de ne vouloir rien partager avec les plébéiens, ne connaissait d'autre secret pour les éloigner du gouvernement que de les occuper toujours dans les guerres étrangères. Il regardait le peuple comme une bête féroce qu'il fallait lâcher sur leurs voisins de peur qu'elle ne dévorât ses maîtres; ainsi le plus grand défaut du gouvernement des Romains en fit des conquérants; c'est parce qu'ils étaient malheureux qu'ils devinrent les maîtres du monde... Il en a coûté sans doute pour établir la liberté en Angleterre; c'est dans des mers de sang qu'on a noyé l'idole du pouvoir despotique : mais les Anglais ne croient point avoir acheté trop cher de bonnes lois. Les autres nations n'ont pas eu moins de troubles, n'ont pas versé moins de sang qu'eux; mais ce sang qu'elles ont répandu pour la cause de leur liberté n'a fait que cimenter leur servitude. »

J'ai dit que la réforme des lois criminelles avait particulièrement occupé Voltaire. Il la poursuivit avec une incroyable passion. Son écrit intitulé, *Prix de la justice et de l'humanité* et son *Commentaire sur le livre des*

Délits et des peines de Beccaria, résument tout ce qu'il y a dans le siècle de chaleur d'âme et de philanthropie généreuse. Voltaire ne croit pas sans doute, comme Beccaria, la peine de mort absolument illégitime, mais il invite le législateur à rendre l'application la plus rare possible, et à employer en général les criminels aux travaux publics. Point d'exécution capitale qu'après révision du procès dans le conseil du prince : cela existe en Angleterre et en Allemagne; cela existait jadis en France. Plus de *question*, surtout de *question préalable*, l'Angleterre l'a depuis longtemps abolie; point de peine de mort pour vol domestique. Plus de confiscation des biens des condamnés. Voltaire attaque les peines contre les hérétiques, les supplices atroces contre les sacriléges, la révoltante exécution du cadavre des suicides. Il réclame contre le dur traitement infligé aux accusés et contre l'injustice d'accorder des avocats aux prévenus de simples délits et de les refuser aux prévenus de crimes. Il s'indigne que l'accusé reconnu innocent ne soit point indemnisé de sa captivité ni de ses souffrances. Ailleurs il préconise le jury anglais.

Quant à cet autre grand objet, l'affranchissement de la société civile, voici les idées et les vœux qu'il expose. Il avance que c'est à l'État d'entretenir les ministres des autels, sauf à disposer du superflu des biens ecclésiastiques, s'il y en a, et qu'on ne doit pas souffrir d'ordres religieux ayant des supérieurs étrangers. Il demande que l'autorité séculière ne se mêle plus de faire observer par force l'abstinence du carême et le repos des jours de fêtes.

Le mariage, quant à ses effets civils, et en tant que

contrat, les testaments, les inhumations doivent rentrer dans le pur droit civil. — Il provoque également des réformes en toutes sortes d'autres matières : dans des questions d'édilité, d'hygiène publique, comme le retour à l'usage des anciens sur la translation des cimetières hors des villes ; dans les questions d'éducation, comme l'introduction des études historiques et mathématiques au sein des collèges.

On s'est rarement enquis des idées de Voltaire en économie politique ; il nous paraît digne d'intérêt de les rattacher avec plus d'exactitude et de détail qu'on ne l'a fait encore à son œuvre de publiciste. Voltaire a eu en économie politique des sentiments honorables et des idées souvent inexactes, quoiqu'elles soient allées se rectifiant sous l'influence de Turgot. Nous pouvons reconnaître sans nuire à sa gloire qu'en matière de commerce extérieur et de monnaie, il se montre trop souvent partisan d'idées surannées. Il en est de même d'autres erreurs économiques dont il s'est fait le défenseur d'office, comme toujours, étincelant d'esprit, dans *l'Homme aux quarante écus*, dirigé contre les physiocrates et en particulier contre Mercier de La Rivière.

Mercier avait prétendu que, dans un État organisé selon la doctrine *physiocratique*, une somme moyenne de cent vingt francs (quarante écus) devait suffire à l'existence de chaque citoyen. De là le titre que Voltaire donne à la réfutation burlesque de leur système. Il y ridiculise surtout l'impôt unique sur la terre réclamé par les économistes, et qui réduira l'homme aux quarante écus à n'en avoir plus que vingt, tandis que prospèreront à côté de lui de gros financiers inexpugnables à

l'impôt. Tout cela est très-amusant, mais n'est, il faut le reconnaître, qu'un tissu de suppositions gratuites.

Le principal mérite peut-être des physiocrates et, parmi eux, de Mercier de La Rivière dans son livre de l'*Ordre naturel et essentiel des sociétés*, c'est de poser en face du système despotique de l'État propriétaire, la théorie de la liberté et du travail comme sources de la propriété. Voltaire semble ne pas se douter de ce caractère éminent et si original de la doctrine économique. Il va plus loin. Il signale Mercier de La Rivière comme ayant voulu exploiter au profit de l'impôt la théorie du droit de l'État sur la propriété. « Il parut, dit-il, plusieurs édits de quelques personnes qui, se trouvant de loisir, gouvernent l'État au coin de leur feu. Le préambule de ces édits était que la puissance législatrice et exécutrice est née, de droit divin, copropriétaire de ma terre, et que je lui dois au moins la moitié de ce que je mange. L'énormité de l'estomac de la puissance législatrice et exécutrice me fit faire un grand signe de croix. Que serait-ce si cette puissance, qui préside à l'ordre essentiel des sociétés, avait ma terre en entier? L'un est encore plus divin que l'autre. » S'il est difficile d'avoir plus d'esprit, il est impossible de montrer plus de légèreté. Jamais il n'est tombé dans l'esprit des physiocrates de prétendre que l'État est copropriétaire de la terre. Leur hardiesse, leur gloire durable, c'est de s'être faits les représentants de la thèse opposée : et c'est par là qu'en France ils sont les véritables fondateurs de l'Économie politique. Ce que soutient Mercier avec plus ou moins de raison, c'est que le souverain est copropriétaire, non du sol, mais de son *produit net*. Voltaire n'y aura

pas regardé de si près. Pourtant Mercier de la Rivière avait pris soin dans une foule de passages de se prémunir contre une interprétation abusive qu'éloigne d'ailleurs la pensée même de son livre. Voici, par exemple, des paroles bien formelles : « L'institution d'un revenu public étant faite en faveur de la propriété, elle n'a pu ni dû être destructive de la propriété. » Et encore : « Il faut nécessairement instituer le revenu public d'une manière qu'il ne puisse jamais être préjudiciable aux droits sacrés de la propriété dont les sujets doivent jouir. » C'est donc le contraire à peu près de ce qu'il a soutenu que l'*Homme aux quarante écus* fait dire à l'organe des économistes.

Voltaire attribue, avec l'école mercantile, la pauvreté du pays à la SORTIE DU NUMÉRAIRE. « Une autre cause de notre pauvreté est dans nos besoins nouveaux. Il faut payer à nos voisins quatre millions d'un article et cinq ou six d'un autre pour mettre dans notre nez une poudre puante venue de l'Amérique. Le café, le thé, le chocolat, la cochenille, l'indigo, les épiceries, nous coûtent plus de soixante millions. Tout cela était inconnu du temps de Henri IV, aux épiceries près, dont la consommation était bien moins grande. Nous brûlons cent fois plus de bougie, et nous tirons plus de la moitié de notre cire de l'étranger, parce que nous négligeons les ruches, etc. » Ainsi acheter est une cause de ruine, quel que soit l'équivalent en marchandises donné en échange de l'argent. La monnaie est la richesse. Voilà où en est encore Voltaire en fait d'Économie politique.

Le système de la *balance du commerce* est préconisé en termes plus explicites dans cet opuscule et dans

bien des passages de ses histoires. « Plus la nation est industrieuse, plus elle gagne sur l'étranger. Si nous attrapions de l'étranger dix millions par an pour la balance du commerce, il y. aurait dans vingt ans deux cents millions de plus dans l'État. » Voltaire conçoit bien quelques scrupules sur une théorie qui met les nations sur le pied d'une hostilité naturelle et permanente ; mais il se hâte de les rejeter. « Ainsi ils ne pourront avoir de l'argent sans que d'autres en perdent. C'est la loi de toutes les nations; on ne respire qu'à ce prix. » Dans l'article *Patrie* de l'*Encyclopédie*, il soutient les mêmes idées d'inimitié nécessaire entre les peuples.

Il partage d'ailleurs les préjugés communs sur la *population*. « Pour la fortune, il n'y a qu'à se marier, faire des garçons et des filles. — Quoi! le moyen de vivre commodément est d'associer ma misère à celle d'un autre. — Cinq ou six misères ensemble font un établissement très-tolérable. Ayez une brave femme, deux garçons et deux filles seulement, cela fait sept-cent cinq livres pour votre petit ménage, supposé que justice soit faite et que chaque individu ait cent vingt livres de rente. Vos enfants en bas âge ne vous coûtent presque rien : devenus grands, ils vous soulagent; leurs secours mutuels vous sauvent presque toutes les dépenses, et vous vivez très-heureusement en philosophe, pourvu que ces messieurs qui gouvernent l'État n'aient pas la barbarie de vous extorquer à chacun vingt écus par an. »

Mais il s'en faut, hélas! que chacun jouisse de ce revenu et puisse produire une valeur égale à cent vingt francs. Voltaire arrive donc à reconnaître que la population peut dépasser les moyens de subsistance. « J'ai en-

tendu parler beaucoup de population. Si nous nous avisions de faire le double d'enfants de ce que nous en faisons, si notre patrie était peuplée du double, si nous avions quarante millions au lieu de vingt, qu'arriverait-il? Il arriverait que chacun n'aurait à dépenser que vingt-cinq écus, l'un portant l'autre; ou qu'il faudrait que la terre rendît le double de ce qu'elle rend, ou qu'i y aurait le double de pauvres, ou qu'il faudrait avoir le double d'industrie et gagner le double sur l'étranger, ou envoyer la moitié de la nation en Amérique, ou que la moitié de la nation mangeât l'autre. »

Il soutient en toute circonstance que les petits ne vivent que du luxe des grands; il pense que les grands font l'aumône en dépensant beaucoup. C'était là et c'est même de nos jours l'idée commune. Il trouve encore beaucoup d'approbateurs quand il dit dans son *Mondain* :

> Sachez surtout que le luxe enrichit
> Un grand État, s'il en perd un petit.
> Cette splendeur, cette pompe mondaine,
> D'un règne heureux est la marque certaine.
> Le riche est né pour beaucoup dépenser;
> Le pauvre est fait pour beaucoup amasser.

Les *Observations sur Melon et Dutot* offrent un méange d'idées vraies et d'idées fausses, avec prédominance de ces dernières. Voltaire voit peu de mal à ce que l'État se soit libéré plus d'une fois à moindres frais en altérant les monnaies. Comme ces opérations se faisaient à petit bruit, ce changement, à l'en croire, n'effrayait pas. «Le grand point, ajoute-t-il avec plus de raison, est que les taxes soient proportionnellement réparties. »

Au reste, que Louis XIV soit mort avec deux milliards de dettes, qu'il y ait eu depuis un *système*, un *visa*, que quelques familles aient été ruinées, qu'il y ait eu des banqueroutes, qu'on ait mis de trop forts impôts, il appelle tout cela *les malheurs d'un peuple heureux*. C'est se montrer par trop accommodant.

Le seul résultat utile du désastreux système de Law lui apparaît assez nettement. Law a abusé de l'idée du crédit, mais il l'a développée et popularisée. « Le gros de la nation était d'une ignorance si profonde qu'il n'y avait guère de ministre ni de juge qui sût ce que c'était que des *actions*, des *primes*, le *change*, un *dividende*. Il a fallu qu'un Écossais nommé Jean Law soit venu en France et ait bouleversé toute l'économie de notre gouvernement pour nous instruire. Il osa, dans le plus horrible dérangement de nos finances, dans la disette la plus générale, établir une banque et une compagnie des Indes. C'était l'émétique à des malades ; nous en prîmes trop et nous eûmes des convulsions. Mais enfin, des débris de son système, il nous resta une compagnie des Indes avec cinquante millions de fonds. Qu'eût-ce été si nous n'eussions pris de la drogue que la dose qu'il fallait? »

Et pourtant, ne l'oublions pas, malgré toutes ses erreurs économiques, qui sont celles de son temps, Voltaire fut en somme un auxiliaire puissant des économistes. C'est à Turgot surtout que revient l'honneur de sa conversion. Voltaire, après l'avoir lu, écrivit en faveur de la diminution des impôts de consommation, de la liberté de l'industrie et de la liberté du commerce des grains à l'intérieur.

Plusieurs des pages qu'il a consacrées à ce dernier sujet sont trop vives, trop piquantes et trop vraies, trop conformes au véritable esprit de l'Économie politique, pour que nous nous refusions le plaisir de citer ce passage de la *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*, l'abbé Baudeau :

« Il me paraît que votre secret est surtout de diminuer les impôts pour augmenter la recette. Vous confirmez cette vérité, qu'on pourrait prendre pour un paradoxe, en rapportant l'exemple de ce que vient de faire un homme plus instruit peut-être que Sully, et qui a d'aussi grandes vues que Colbert, avec plus de philosophie véritable dans l'esprit que l'un et l'autre, M. Turgot. Pendant l'année 1774, il y avait un impôt considérable établi sur la marée fraîche ; il n'en vint, le carême, que 153 chariots. Le ministre dont je vous parle diminua l'impôt de moitié ; et cette année 1775, il en est venu 596 chariots ; donc le roi, sur ce petit objet, a gagné plus du double ; donc le vrai moyen d'améliorer le roi et l'État est de diminuer tous les impôts sur la consommation, et le vrai moyen de tout perdre est de les augmenter...

« Je viens enfin à l'article des blés. Je suis laboureur et cet objet me regarde. J'ai environ quatre-vingt personnes à nourrir. Ma grange est à trois lieues de la ville la plus prochaine ; je suis obligé quelquefois d'acheter du froment, parce que mon terrain n'est pas si fertile que celui de l'Égypte et de la Sicile.

« Un jour un greffier me dit : « Allez-vous-en à trois lieues payer chèrement au marché de mauvais blé. Prenez des commis un acquit à caution ; et si vous le perdez en chemin, le premier sbire qui vous rencontrera

sera en droit de saisir votre nourriture, vos chevaux, votre femme, votre personne, vos enfants. Si vous faites quelque difficulté sur cette proposition, sachez qu'à vingt lieues il est un coupe-gorge qu'on appelle juridiction ; on vous y traînera, et vous serez condamné à marcher à pied jusqu'à Toulon, où vous pourrez labourer à loisir la mer Méditerranée. »

« Je pris d'abord ce discours instructif pour une froide raillerie. C'était pourtant la vérité pure. « Quoi ! dis-je, j'aurai rassemblé des colons pour cultiver avec moi la terre, et je ne pourrai acheter librement du blé pour les nourrir eux et ma famille? et je ne pourrai en vendre à mon voisin quand j'en aurai de superflu? — Non, il faut que vous et votre voisin creviez vos chevaux pour courir pendant six lieues. — Eh ! dites-moi, je vous prie, j'ai des pommes de terre et des châtaignes, avec lesquelles on fait du pain excellent pour ceux qui ont un bon estomac ; ne puis-je pas en vendre à mon voisin sans que ce coupe-gorge dont vous m'avez parlé m'envoie aux galères? — Oui. — Pourquoi, s'il vous plaît, cette énorme différence entre mes châtaignes et mon blé? — Je n'en sais rien. C'est peut-être parce que les charançons mangent le blé et ne mangent point les châtaignes. — Voilà une très-mauvaise raison. — Hé bien, si vous en voulez une meilleure, c'est parce que le blé est d'une nécessité première, et que les châtaignes ne sont que d'une seconde nécessité. — Cette raison est encore plus mauvaise. Plus une denrée est nécessaire, plus le commerce en doit être facile. Si on vendait le feu et l'eau, il devrait être permis de les importer et de les exporter d'un bout de la France à l'autre.

— Je vous ai dit les choses comme elles sont, me dit enfin le greffier. Allez vous en plaindre au contrôleur général; c'est un homme d'église et un jurisconsulte; il connaît les lois divines et les lois humaines : vous aurez double satisfaction. »

« Je n'en eus point. Mais j'appris qu'un ministre d'État, qui n'était ni conseiller ni prêtre, venait de faire publier un édit par lequel, malgré les préjugés les plus sacrés, il était permis à tout Périgourdin de vendre et d'acheter du blé en Auvergne, et tout Champenois pouvait manger du pain fait avec du blé de Picardie.

« Je vis dans mon canton une douzaine de laboureurs mes frères qui lisaient cet édit sous un de ces tilleuls qu'on appelle chez nous *rosnis*, parce que Rosni, duc de Sully, les avait plantés.

« Comment donc! disait un vieillard plein de sens, il y a soixante ans que je lis des édits; ils nous dépouillaient presque tous de la liberté naturelle en style inintelligible; et en voici un qui nous rend notre liberté, et j'en entends tous les mots sans peine! Voilà la première fois chez nous qu'un roi a raisonné avec son peuple; l'humanité tenait la plume, et le roi a signé. Cela donne envie de vivre. Je ne m'en souciais guère auparavant. Mais surtout que ce roi et son ministre vivent. »

Comment séparer l'action de Voltaire publiciste de sa *Correspondance*, cette propagande sous forme familière qui s'adresse aux rois, aux grands, aux hommes d'état, aux hommes d'élite de tous les pays, aux plus illustres de ses amis, dont il réchauffe le courage et ranime la flamme, enfin à quelques personnes particu-

lièrement chères devant lesquelles il s'épanche avec plus de liberté que dans les écrits publics tour à tour voilés dans leur audace par l'allusion, l'allégorie ou le pseudonyme, tour à tour reniés effrontément. Ses *Lettres* sont sa vie tout entière, et cette vie mesure les progrès d'un siècle qu'il semble créer au fur et à mesure de ses propres œuvres. D'abord elles nous montrent la régence et le jeune poëte épicurien, disciple léger de Chaulieu pour les vers et pour les plaisirs. Fatale école, nous l'avons remarqué, pour la pureté de sa pensée et la dignité de son caractère! L'auteur du poëme honteux de la *Pucelle*, le vieillard qui donnera trois fois la comédie d'une communion pour assurer son repos, au double scandale de la philosophie indignée et de la religion jouée, le poëte octogénaire reste toujours, à travers les plus nobles études et les plus courageuses luttes, l'enfant de la régence. Suivez cette *Correspondance*, étincelante et si prodigieusement variée. Soupçonné d'un écrit coupable, Voltaire est emprisonné une première fois. Après un voyage en Hollande, il revient à Paris. Les coups de bâton administrés par ordre du duc de Rohan rappellent tristement au fils du notaire Arouet l'inégalité des conditions; ses efforts inutiles pour obtenir une réparation, sa réclusion arbitraire à la Bastille, commencent pour lui l'apprentissage de plus sérieuses réflexions. On regrette que cette correspondance s'interrompe durant son séjour en Angleterre. C'est là une irréparable lacune. L'élève de Bolingbroke et de Shaftesbury, revenu en France, commence à mêler à l'épicuréisme un rôle plus sérieux, à devenir « le coryphée du déisme, » à réaliser la prophétie du père Porée; il est le propagateur brillant et

populaire des doctrines anglaises; l'ennemi, mais l'ennemi timide encore, du catholicisme, car M. le garde des sceaux, quand Voltaire a publié les lettres sur les Anglais, « a eu le tort de prendre la chose non en philosophe, mais en ministre, et, qui pis est, en ministre prévenu. » Chaulieu, Thiériot, Cideville, Dargental, et ce Genonville qu'il a pleuré en des stances si gracieuses et si pleines de mélancolie; Helvétius, Maupertuis, Algarotti, toute cette galerie de portraits, ces poëtes, ces philosophes, ces physiciens, passent successivement sous nos yeux. Dans la seconde période de sa vie et de sa correspondance, les sciences ont ses préférences presque exclusives, et le poëte, ami du monde, vit dans la retraite. C'est alors que se forme à Cirey, dans ce château où tant d'œuvres glorieuses furent commencées, sa liaison avec Mme du Châtelet, cette femme d'un esprit si solide, si rare, qui mêlait à de profondes études l'amour des petits vers; très-savante dans la connaissance des anciens, mais qui, en lisant au chevet de Voltaire malade les *Tusculanes* de Cicéron, ne pouvait, « malgré l'enthousiasme que lui donnait l'éloquence de ce beau génie, s'empêcher de le plaindre d'avoir eu une physique si fausse et si méprisable. »

C'est plus tard, c'est dans ses lettres datées de Ferney, que sa haine contre le catholicisme atteint à son plus violent paroxysme; mais c'est dans celles-là aussi qu'éclatent plus que jamais en lui le désir et le pressentiment de réformes désormais nécessaires. Poli souvent jusqu'à l'impertinence, dans ses premières lettres, à l'égard de la religion chrétienne, il laisse éclater, dans celles qu'il a écrites durant sa vieillesse, une fureur contre le fana-

tisme qui s'emporte jusqu'à l'impatience de tout culte; mais à côté de ce déplorable déréglement d'impiété, quels nobles sentiments, quelles réclamations généreuses! Cette révolution, qu'il pressent, ne semble-t-il pas qu'il l'ait lui-même commencée dans le coin de terre dont il aime tant à nous entretenir, où son humanité créait un peuple heureux, où il encourageait la culture, où il répandait l'aisance, mais où déjà les violences commençaient, où l'on abattait les croix? On sent que l'ancien régime chancelle déjà sous ses coups, quand on voit Voltaire, dans ses dernières années, arrachant les Calas à de nouvelles persécutions, et revendiquant l'honneur des victimes contre l'injustice et l'infamie des arrêts, dénonçant à l'Europe civilisée l'assassinat juridique de ce jeune Labarre qui, à dix-sept ans, avait subi à la face du dix-huitième siècle la torture et la mort, coupable d'avoir chanté une chanson impie; quand on voit Voltaire plaidant avec énergie pour les Sirven et pour la veuve de Montbailly; délivrant le pays de Gex des vexations fiscales, revenant enfin sans cesse sur ces idées de tolérance et de liberté, qui engageaient d'Aranda à réprimer l'inquisition, Christiern à proclamer la liberté de la presse, Catherine à abolir la torture, et qui devaient plus tard inspirer encore dans une autre partie du monde le génie des législateurs!

Pour réprimer ces abus qu'il avait poursuivis toute sa vie par le ridicule et par le pathétique, il comptait, sa *Correspondance* le prouve, moins sur les peuples que sur les rois. Il semble beaucoup trop que sa maxime soit celle de Mahomet: « Le peuple aveugle et faible est né pour les grands hommes. » Aussi est-ce aux

princes qu'il s'adresse pour aider le triomphe de ses idées. Vieille politique plus d'une fois suivie par les philosophes et par les réformateurs impatients! Ce n'est pas seulement à un mouvement de vanité qu'il obéit en acceptant les offres d'amitié de Frédéric. Il désirait, en devenant le Libanius de cet autre Julien, s'emparer de sa pensée et opérer par elle d'utiles réformes. Mais il n'eut même pas la consolation de voir le roi laisser publier la réfutation de Machiavel qu'avait écrite le prince royal; et le seul résultat de cette orageuse amitié fut une triste communauté de haine contre les prêtres. Plus tard même celui qui avait paru à Voltaire abusé l'image de la philosophie couronnée, écrivait que s'il avait une province à châtier, c'est à des encyclopédistes qu'il en confierait le gouvernement. La *Correspondance* avec Frédéric nous fait voir Voltaire tantôt libre jusqu'à la familiarité, tantôt humble jusqu'à l'abaissement, parlant ici le langage d'un philosophe, là celui d'un courtisan souple et hardi, défenseur de la liberté et flatteur d'un despote. Il en est de même de sa *Correspondance* avec l'impératrice Catherine de Russie. Ces adulations ont été amèrement reprochées à Voltaire; je ne veux pas le justifier de ce qu'elles ont parfois de peu digne; mais l'équité veut qu'on ajoute que, s'il flatte les rois, il eut aussi les rois pour flatteurs. « Monsieur, lui écrivait le roi de Pologne, tout contemporain d'un homme tel que vous, qui sait lire, qui a voyagé et ne vous a pas connu doit se trouver malheureux. Si le roi mon prédécesseur eût vécu un an de plus, j'aurais vu Rome et vous. C'est un des plaisirs dont me prive ma couronne et dont elle ne m'ôtera jamais le regret. » — « Monsieur, lui écrivait

le roi de Suède, je prie tous les jours l'Être des êtres qu'il prolonge vos jours si précieux à l'humanité. »

La *Correspondance* avec d'Alembert met à nu les desseins secrets de Voltaire. Dans le libre épanchement des lettres familières, la fougue de son humeur rompt toute barrière, et le discret philosophe, son correspondant, montre enfin sans réserve le fond d'une pensée exprimée partout ailleurs avec des ménagements dignes de Fontenelle. Les lettres les plus mordantes, les plus agressives, ce n'est pas Voltaire qui les a écrites. On sent que l'auteur du livre sur la *Destruction des Jésuites* se dédommage d'une contrainte publique qui lui pèse. Ce qui préoccupe les deux amis, c'est l'idée de constituer, d'organiser la philosophie du dix-huitième siècle. « Faites un corps, Messieurs, s'écrie plusieurs fois Voltaire; il ne faut que cinq ou six philosophes qui s'entendent pour renverser le colosse ! » Et c'est dans cette intention, c'est pour « éclairer le genre humain dont il faut se moquer, disent-ils, mais qu'on doit servir, » qu'on le voit former l'Encyclopédie de concert avec Diderot, l'Encyclopédie à qui Voltaire offre de consacrer une partie de sa fortune, proposant un asile à ses rédacteurs, tout enivré de l'idée d'une petite colonie de philosophes qui puisse, sans trop déplaire aux rois, agir contre les prêtres, au profit des peuples. Avouons que tout cela sent beaucoup trop la secte et la coterie. On aimerait que la philosophie n'eût pas à ce point l'air d'une conspiration, alors même que ce n'est pas tout à fait sa faute si elle est obligée de se cacher. Grâce à l'accord de ces trois hommes si divers, l'Encyclopédie devint le plus puissant instrument de l'esprit nouveau. Grâce à eux,

elle put former un grand front de bataille, où chacun des chefs prit une position différente, et où il semble, bien que les rôles se mêlent quelquefois, que le conseil appartienne surtout à d'Alembert, que Voltaire soit chargé de l'escarmouche, et que les coups de vigueur soient réservés à Diderot. Toutefois cette église militante de la philosophie du dix-huitième siècle ne put longtemps continuer la lutte; car elle manquait d'unité. L'Église au contraire, qui avait contre elle le grand nombre des ennemis et la foule de ses déserteurs, se défendit à la fois par la nécessité des croyances religieuses et par la vigueur de sa puissante organisation; citadelle sans défenseurs, qui défia l'audace des assaillants par la hauteur seule de ses murs et la profondeur de ses fondations.

Mais la puissance spirituelle avait alors passé à l'autre camp; elle appartenait aux philosophes. Les principes que Voltaire avait prêchés, répandus par tous les instruments que peut appeler à son aide la pensée humaine, depuis soixante-trois années qu'avait commencé sa mission, avaient eu le temps de pénétrer les âmes. Quand, en l'an 1778, il arrivait à Paris faire au théâtre un dernier essai de ce génie qui conservait encore toute son activité, sinon toute sa force, il trouva une génération imbue de ses doctrines, enivrée de sa personne. Élevée à son école, elle avait tous les instincts, toutes les espérances, toutes les haines et, il faut le dire aussi, toutes les inconséquences de son maître. Elle était éprise de liberté civile, d'égalité, de justice; ennemie du christianisme, elle se rencontrait avec l'Évangile dans le culte de la charité, dans une foi inébranlable à la fraternité humaine, elle

n'avait pas de plus cher désir, de plus haute ambition que de réaliser des dogmes annoncés dix-huit cents ans plus tôt par une religion qu'elle calomniait; enfin elle croyait fermement au progrès de l'humanité, qui suppose des lois constantes et une Providence régulatrice. Jamais nation ne ressentit comme la France de 1778 l'étroite parenté qui l'unissait à un homme de génie fait à son image, et jamais triomphe ne fut égal à celui qu'elle décerna à l'homme qu'à bon droit elle proclamait le prophète du dix-huitième siècle. Il jouit en un jour du prix d'une vie entière, de toute la gloire qu'un peuple ému peut accorder à un grand poëte, de toute la joie que donne à un réformateur le succès de ses idées. Ce moyen âge contre lequel il n'avait pas cessé de lutter depuis sa jeunesse, qu'il avait flétri dans ses vers, déshonoré sans mesure dans l'histoire, poursuivi avec autant d'éloquence et plus de raison dans ses écrits politiques, devait pourtant livrer un dernier combat aux idées modernes qui le cernaient de toutes parts. Vaine tentative! l'avenir appartenait aux idées du dix-huitième siècle, épurées du moins en partie d'un mauvais alliage.

Les mots dont se servit Voltaire pour bénir le petit-fils de Franklin : « Dieu et la liberté, *God and liberty*, » m'aideront à formuler un jugement final sur sa philosophie de l'histoire comme sur sa philosophie politique et son influence sociale. En fait il sépara trop ces idées de Dieu et de liberté. Comme philosophe, il défendit fermement l'existence de Dieu contre les athées. Mais il n'est guère plus possible d'exiler Dieu qu'il ne l'a fait de l'histoire et de la société. La postérité en a pu faire l'expérience : il n'y a pas de liberté sans l'habitude du respect. Il fallait

unir la liberté et Dieu dans sa pensée individuelle comme dans les vœux de régénération qu'on formait; il fallait mettre l'idéal religieux et le frein moral à côté de l'émancipation des facultés humaines, si l'on ne voulait s'exposer à compromettre ce qu'on donnait aux hommes par l'absence de ce qu'on leur ôtait. Washington unissant aux mêmes croyances sociales que le dix-huitième siècle professait, le sentiment chrétien et le sentiment moral, fondait la liberté de son pays. La France de Voltaire n'a su mettre encore à l'abri des révolutions que l'égalité civile qu'elle estime avec raison non moins nécessaire à son bien-être qu'à sa dignité. Disons-le cependant : s'il est une liberté qui paraisse à jamais assurée, c'est la liberté d'imprimer, c'est la publicité des livres, c'est la liberté des cultes, c'est en un mot la liberté de l'esprit humain et de la conscience humaine, c'est-à-dire, cette liberté même à laquelle Voltaire a rendu beaucoup plus de services et attachait infiniment plus de prix qu'à la liberté politique. Aucun des grands hommes du dix-huitième siècle n'a légué, somme toute, à l'avenir, un programme plus complétement et plus promptement réalisé, parce qu'aucun autre, en dépit des excès de son humeur ou de sa pensée, ne fut plus raisonnable et si parfaitement en rapport avec l'esprit de son pays et les véritables besoins du temps.

MADAME DE STAËL[1]

Le caractère d'un temps se reflète avec moins de mélange dans l'esprit des femmes et particulièrement des femmes supérieures que dans celui des plus grands hommes. Elles en représentent les idées et les penchants sous la plus saisissante des formes, celle du sentiment. Mieux que Bossuet, ce type achevé et mesuré de l'orthodoxie catholique, sainte Thérèse et les femmes de Port-Royal personnifient la passion religieuse ; mieux que Fénelon, madame Guyon exprime le tendre enthousiasme du mysticisme ; mieux qu'Helvétius, madame du Deffand peint d'un mot une société égoïste ; mieux que Vergniaud, madame Rolland montre brillant en elle le feu sacré de la révolution ; mieux que Louis XVI lui-même, la reine Marie-Antoinette résume, dans ses amères douleurs et dans sa royale dignité, la religion du martyre.

(1) Cet *Éloge de madame de Staël* a été couronné par l'Académie française en 1850. Nous le publions ici en y faisant quelques corrections que les libérales habitudes de l'Académie autorisent pleinement. Nous en avons usé de même à l'égard de notre *Éloge de Turgot* qui ouvre ce recueil.

Reportons-nous vers la première et la plus belle moitié du dix-septième siècle. Où trouver un reflet, je ne dis pas seulement plus gracieux, mais plus pur et plus exact de ce moment unique où règnent le naturel perfectionné des sentiments et le mélange exquis d'un abandon plein de grâce et d'un art achevé, que dans madame de Sévigné, cette rivale, sans y prétendre, de la Fontaine et de Saint-Simon? Quel mélange de solidité et d'enjouement, de légèreté mondaine et de respect! Tout le siècle de Louis XIV n'est-il pas là? Croyances, habitudes, préjugés, superstition monarchique et aristocratique charmante sous sa plume; ce qui est digne de vivre, ce qui a mérité de passer, elle reproduit tout avec la même confiance, la même séduction, la même immortalité de parole.

Mais tout meurt pour se transformer. Ce n'est plus le dix-septième siècle qui s'ouvre, c'est le dix-huitième qui finit. Au roi a succédé la nation, l'examen à la foi naïve. Ce n'est plus *en Bourdaloue* que vont les femmes du temps; pour Jean-Jacques elles ont oublié Nicole. Une révolution éclate, fille des idées nouvelles, et à son tour elle en amène une dans les âmes. A la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième, en même temps que la société s'agite péniblement pour revenir à l'ordre, éclate le besoin d'une philosophie moins sceptique, d'une littérature moins futile et moins sèche. On demande dans la morale plus d'émotion avec moins d'abstraites formules; on paraît disposé à croire que la rigueur mathématique des termes n'est ni l'expression indispensable ni le signe certain de la vérité philosophique, et que ces ruches qu'on appelle systèmes peuvent

être à la fois symétriques et vides. C'est à une femme encore, à une femme d'un grand esprit et d'un grand cœur, c'est à madame de Staël qu'appartiendra la glorieuse tâche de jeter l'éloquence dans la critique, l'enthousiasme dans l'analyse, la conviction passionnée dans l'examen réfléchi.

Toutes les pensées de son temps, nobles et vraies, elle les a, et, ce qui d'ordinaire dépasse le privilége des femmes les plus heureusement douées, elle y ajoute. Mais, soit qu'elle tire ses idées d'elle-même, soit qu'elle les emprunte, toujours elle les anime et les renouvelle par le sentiment. Tribun sensé de la liberté pratique, apôtre ardent quoique sans ombre de fanatisme, des idées philosophiques et du sentiment religieux, elle écrit, comme elle parle, pour le soulagement de son cœur, pour le besoin de ce qui lui est la vérité. Il n'est pas jusqu'à son impartialité qui n'ait quelque chose d'impétueux. Rarement la raison d'un temps se montra plus ferme : elle ne fut jamais plus passionnée.

Aussi, malgré la grandeur d'un rôle tout viril, l'écrivain hardi reste femme. Le souci des choses générales ne ferme pas le cœur de madame de Staël aux doux sentiments de la famille. Elle a aimé son père comme madame de Sévigné a aimé sa fille. Elle n'a haï qu'une fois dans sa vie, mais ç'a été pour toute sa vie. D'ailleurs, qui peut l'ignorer ? il lui est doux, il lui est nécessaire de régner. Le plus vif de ses besoins, c'est le bonheur d'être admirée, applaudie. Ce génie communicatif, pour se déployer à l'aise, veut une cour : la méditation loin du monde le consumerait, l'ennui le tuerait. Je ne voudrais pas paraître un seul instant expliquer par

une piqûre d'amour-propre féminin une lutte politique qui, dans ce caractère si fièrement trempé, tient à l'âme tout entière. Mais je ne puis oublier que si un mot de Louis faisait la joie pour de longs jours de la marquise de Sévigné, un sourire refusé du jeune vainqueur de l'Italie irrite et blesse madame de Staël. Plus tard, à l'indignation de la pensée opprimée, se joint chez elle la souffrance de sa gloire raillée, le ressentiment de vexations qui empruntaient tour à tour la forme de la colère, ou un ton de dédain plus poignant encore.

Elle put prendre dans le salon de son père les élégantes habitudes d'esprit de l'ancienne société, les idées indépendantes et sérieuses de la nouvelle. Au sein de ce monde savant, philosophe, dont la maison de M. Necker était le rendez-vous, madame de Staël eut à peine d'enfance. Assise sur un petit tabouret à côté du fauteuil de madame Necker, la petite fille écoutait avec une attention avide les conversations des hôtes de son père. Parfois prenant entre ses mains les mains de l'enfant, M. l'abbé Raynal lui tenait de graves discours. Marmontel, Grimm, Chamfort, Thomas, d'autres encore se plaisaient à provoquer, à piquer ce jeune esprit.

Encouragée dans ce développement précoce par sa mère, madame de Staël apprit pour ainsi dire à lire dans les chefs-d'œuvre. A quinze ans, elle faisait des extraits de l'*Esprit des lois* avec des remarques. Les pièces de théâtre, auxquelles elle assistait fréquemment, surexcitaient aussi son esprit amoureux de mouvement et d'émotion, en même temps qu'elles éveillaient son sens critique. Au retour, elle ne manquait pas d'exprimer sur le papier ses souvenirs et ses jugements. Un peu plus

tard, elle se plongeait dans la lecture de *Clarisse*, dont l'enlèvement, devait-elle dire un jour, *avait été un des événements de sa jeunesse*. Madame Necker eût mis toute son ambition de chrétienne et de mère à former une fille instruite et heureuse. Esprit très-cultivé, écrivain d'un talent ferme, mêlant l'austérité et l'agrément, protestante élevée à l'école de la réflexion sévère, elle eût voulu avant tout développer dans son élève ces habitudes de régularité inaltérable et d'humilité défiante; elle eût voulu qu'elle demandât aux livres moins encore une grâce mondaine qu'une provision de bon sens et une force contre l'épreuve. Cette divination rapide d'un instinct privilégié qui remplace la solidité du jugement, ou qui dissimule les lents procédés de la méthode, lui causait moins d'admiration que de surprise; les élans trop vifs l'inquiétaient et la froissaient, la déconcertaient ou l'impatientaient. Cette humeur tour à tour fougueuse et enjouée, qui contrariait son modeste dessein, l'irrita presque. Elle traita cette supériorité, non révoltée, mais pour ainsi dire naïvement insoumise, comme une singularité capricieuse, comme une indépendance déplacée, et, en échange d'un amour sans abandon, elle ne reçut qu'un respect sans confiance.

Auprès de son père, mademoiselle Necker ne trouvait en revanche qu'inépuisable et encourageante tendresse. M. Necker souriait de ses questions étourdies (comme cette fois où la jeune fille demandait brusquement à la vieille maréchale de Mouchy ce qu'elle pensait de l'amour). D'un caractère grave, mais d'une humeur souvent enjouée et moqueuse, M. Necker trouvait un grand charme à ces saillies spirituelles ou déjà profon-

des, à ces peintures malicieuses sans fiel des travers et des ridicules. De là encore, dans le cœur sensible et concentré de l'épouse, une cause de peine plus délicate et moins avouée. Plus femme que mère, madame Necker crut voir que son astre s'éclipsait trop devant ce jeune astre plus éclatant. Trop fière pour faire montre de son chagrin, trop juste pour en punir son enfant, elle cacha sa peine. Les longues leçons, disait-on, fatiguaient sa fille. Elle saisit ce prétexte, elle ne la tourmenta point, mais elle la négligea.

Loin du regard trop attentif et trop inquiet de sa mère, la jeune fille n'en prit qu'un développement plus rapide. Son esprit s'essaya dans tous les sens. Elle commença mille voyages de découvertes. Publicistes, romanciers, poëtes, elle lut, elle dévora tout. Cette éducation irrégulière, capricieuse, détestable pour toute autre, donna à son génie la force et la hardiesse. Comme madame Rolland, elle s'abreuva d'abord à cette source de sentiments enthousiastes et de fortes pensées que Rousseau tenait ouverte pour les jeunes imaginations. Elle médita, elle pleura sur l'*Héloïse!*... Noble jeunesse dont la chaste flamme sait tout purifier, et ne s'attache dans la passion qu'à l'idéal héroïque!

Suivez d'ailleurs cette poétique fille de madame Necker et du banquier génevois, vous serez frappé du fond pratique et parfois positif de ses rêves. Le goût de l'action la possède. Ses premiers essais sont des drames. L'objet de ses plus habituelles pensées et de ses plus ardents désirs n'est pas moins précis qu'élevé, c'est la régénération de la France, c'est le progrès de la société. Son premier écrit imprimé est une lettre non signée, et dont elle ne

fit même pas confidence à M. Necker, sur le fameux *compte rendu*, dans laquelle elle confondait l'enthousiasme du bien public avec une tendre admiration pour son père. Madame de Staël avait trouvé le moyen de mettre de l'âme même à propos du budget ; c'est ce qui la trahit malgré le voile de l'anonyme.

Ce goût, qui restera une des supériorités les plus vraies de son talent, pour l'observation morale et psychologique, se retrouve à travers une certaine exagération sincère et touchante dans ses *Lettres sur Rousseau*, hommage aussi de reconnaissance filiale au génie qui l'avait formée. C'est assurément un esprit pénétrant qui a jeté ce regard profond et attristé, rendu plus clairvoyant par la pitié même, sur les souffrances d'un cœur troublé.

Ce talent toutefois n'a pas encore atteint sa maturité. On sent qu'entre l'auteur et le spectacle du monde il y a des livres, un salon. Dans ces brillantes promesses (1) on aperçoit plutôt le mouvement de l'esprit que la puissance de la pensée, plutôt des opinions que des convictions, plutôt même encore des impressions que des sentiments : il y manque trop souvent ce quelque chose d'achevé et de mûr dans l'idée, de fort et de juste dans l'accent que la vie seule peut donner. Son inspiration va se dégager avec plus de netteté, de force et d'originalité avec les événements.

On conçoit aisément, lorsque l'on connaît son enthou-

(1) L'*Éloge de M. de Guibert*, par exemple. Destinée singulière d'un beau parleur vaniteux et d'un faux grand homme d'avoir inspiré le plus violent amour à la femme la plus passionnée de son temps, mademoiselle de Lespinasse, et une admiration qui tient du culte à la plus spirituelle !

siasme pour son père, son vif et profond désir d'une régénération sociale, l'émotion et le bonheur que dut ressentir madame de Staël quand elle vit la révolution opérée, elle le crut du moins, par l'entremise de M. Necker au pouvoir et populaire. Mais cette ivresse dura peu. Aux abus succèdent les excès. Il n'y a plus de Bastille, il est vrai, mais les échafauds se dressent. Le sang de victimes désarmées coule à flots. Après les massacres de septembre, madame de Staël s'enfuit; elle se retire, avec son père, au pays de Vaud, dans ce Coppet, qui sera son Ferney. Hâtons-nous de lui rendre cette justice, pendant deux années elle n'écrivit point. Le malheur, l'indignation, l'amère tristesse, qui devaient ajouter à son éloquence, commencèrent par étouffer sa voix. Une fois pourtant elle parla. Quand ce fut le tour de l'infortunée Marie-Antoinette de mourir, madame de Staël n'y put tenir. Un cri de pitié, une prière prolongée, pathétique, sortit de son cœur. De Coppet, elle jeta sur la France cette éloquente et vaine supplication, les *Réflexions sur le procès de la Reine*.

Lorsque le Directoire, qui n'était qu'arbitraire et corrompu, eut remplacé un gouvernement sanguinaire, la France se crut heureuse un instant, parce qu'elle pouvait respirer. Elle donnait raison avant l'heure à cette prédiction de Joseph de Maistre, que sur les tombes des aïeux d'oublieux petits-fils viendraient danser un jour. Après le 9 thermidor, on put enfin parler, écrire, s'indigner, espérer tout haut. Les salons se rouvrirent, les journaux reparurent; la pensée, sous toutes les formes, s'émancipa. Alors madame de Staël revint en France.

Dans quel état y retrouvait-elle les esprits?... Animés

des mêmes passions qu'avant 93, exaltés plutôt qu'éclairés. La Terreur n'avait rien résolu. Les partisans de la monarchie absolue reprenaient leur rêve, les constitutionnels leur ancien espoir, les Jacobins leurs complots. Suivant l'usage, on s'aigrissait, on s'accusait, on ne parlait que de coups d'État; on n'avait pas tort, car chacun méditait le sien. Au dehors, la guerre continuait; nouveau prétexte de soupçons, de divisions. Madame de Staël, en se jetant dans la mêlée, offrit le spectacle, alors bien rare, d'une modération parfaite, d'une justesse et d'une hauteur de vues qui atteignent plus d'une fois à la divination. Tel est le caractère des *Réflexions sur la paix intérieure et extérieure*, ce manifeste écrit avec la sérénité d'un juge, sous le feu de la bataille. Républicaine alors par circonstance et par raison, elle se borne à demander deux chambres et un pouvoir exécutif fortement constitué. Les excès de 93 ne la dégoûtent pas de 89; en flétrissant énergiquement les crimes, elle respecte les principes qui les condamnent et qui leur survivent.

Les révolutions n'agissent pas seulement sur la condition des masses, elles modifient la pensée individuelle. Le scepticisme en est le fruit le plus ordinaire. Une rare élite se réfugie seule alors dans une sorte de stoïcisme, protestation des natures honnêtes et énergiques. C'est cette disposition stoïque qui semble être l'inspiration d'un des premiers ouvrages qui commencèrent avec éclat la renommée de madame de Staël, du livre sur *l'Influence des passions*. Je dis seulement qu'elle semble et à dessein. Madame de Staël a beau s'efforcer; le stoïcisme orgueilleux et impassible au ton duquel elle voudrait se monter n'est pas fait pour elle. En vain elle déclare la

guerre à la passion ; elle ne réussit guère qu'à rappeler, par la passion même qu'elle y met, un Malebranche médisant de l'imagination en philosophie, un J. J. Rousseau parlant des femmes avec sévérité et rudesse. L'ennui même chez elle respire je ne sais quel enthousiasme. Sa vraie muse est l'espérance. C'est ce sentiment qui domine, sous la forme d'une doctrine, de la doctrine du progrès, dans le livre *De la littérature* qui devait porter bien haut sa réputation et dès lors son influence.

On l'a remarqué avec raison, la littérature est pour la théorie du progrès le terrain le moins favorable : il n'en est pas du beau comme du vrai, dont le dépôt passe de mains en mains en s'accroissant sans cesse. Il semble que le beau appartienne plus à l'individu qu'à l'espèce ; que les différences des natures et des circonstances exercent sur sa conception et sur son expression plus d'influence que la marche successive du temps, et que les premières épreuves de cet exemplaire immortel soient les plus accomplies et les plus durables. Les œuvres qui conservent le mieux toute la vivacité de leurs couleurs, toute leur fraîcheur primitive, sont les œuvres de l'antiquité. Madame de Staël elle-même en a fait l'aveu, dans cet ouvrage célèbre, en exceptant expressément l'imagination du progrès général. Elle aurait donc pu s'interdire le paradoxe étrange de la supériorité littéraire des Romains sur les Grecs. Ce que cherche d'ailleurs avant tout sa critique à travers l'histoire des œuvres, c'est l'accroissement moderne des lumières, c'est le progrès des âmes en possession d'un idéal moral supérieur à celui des anciens. La première, elle établit une comparaison suivie entre les littératures étrangères et la littérature fran-

çaise, explique l'histoire des lettres par celle des événements et des idées, l'œuvre par l'homme, l'homme par sa nature éternelle et par le temps qui la modifie, le temps lui-même par les mœurs, par les religions, par les institutions, par les systèmes. Une telle critique rompt glorieusement avec l'analyse utile, sans doute, mais circonscrite et par trop abstraite, des la Harpe et des Marmontel. C'est là une des parts les plus incontestables et les plus intactes à faire à la création originale dans le génie et dans l'influence littéraires de madame de Staël.

Une pensée, d'une portée politique autant que littéraire, avait inspiré ce bel écrit. On n'eut garde de s'y méprendre. Une guerre très-vive fut dirigée contre l'écrivain novateur. Elle eut à soutenir le double assaut des admirateurs exclusifs du *Mondain* de Voltaire, qui ne comprenaient rien à cette rêverie enthousiaste, et des adversaires du dix-huitième siècle, que cette croyance obstinée à la liberté, au progrès, offensait comme un système téméraire et irritait comme une sorte de prolongation de la révolution dans l'ordre intellectuel.

Une lutte plus redoutable que ces combats de la polémique s'était engagée entre madame de Staël et un pouvoir qui devait mettre au service de ses mécontentements d'autres armes que la plume. Pendant ces cinq années agitées et tardivement réparatrices qui séparent ses *Réflexions sur la paix* de son livre sur *la Littérature*, madame de Staël ne s'était pas bornée à écrire : elle avait contribué à ranimer en France le vieil et traditionnel esprit de société. Elle avait mis aussi son esprit et son dévouement au service de deux entreprises difficiles : adoucir des jacobins et arracher des victimes aux partis.

C'est ainsi qu'elle parvint à sauver Dupont de Nemours par l'entremise de Marie-Joseph Chénier, auquel plus tard elle offrait un asile; c'est ainsi qu'elle obtenait à force de supplications, la grâce de M. de Norvins, au moment où il allait être fusillé.

A la fin de 1797 (entre le traité de Campo-Formio et l'expédition d'Égypte), avaient eu lieu les premières entrevues de cette femme influente et du général Bonaparte. D'instinct, à la première vue, ils sentirent qu'ils ne s'aimaient pas. Entre cet esprit libre et hardi de femme française, cette imagination rêveuse et allemande, et ce génie méridional tout positif, tout d'action, il n'y avait nul point de contact. Madame de Staël éprouvait, dit-elle, en sa présence, une *difficulté de respirer :* elle croyait sentir en lui *une ironie profonde, comme une épée froide et tranchante qui glaçait en blessant.*

Elle lui reproche amèrement le mépris des hommes. Mais il est permis de le croire : ce mépris de l'humanité, en général, n'était pas seulement ce qui la choquait. Elle ne pouvait guère lui pardonner cette antipathie affichée, agressive, contre les femmes qui osaient penser, écrire. Le futur empereur aimait déjà les *spécialités.* La spécialité des femmes, à ses yeux, c'était exclusivement de plaire, et de donner beaucoup de soldats à la patrie. Se permettre des opinions, c'était chez une femme une sorte de désordre et se montrer, pour ainsi dire, réfractaire à la discipline.

Quand le vainqueur de l'Italie fut devenu le héros de l'Égypte, madame de Staël ne se tut point sur son ambition croissante. Réunissant dans son salon les hommes de tous les partis, elle n'y cachait, quant à elle, ni ses

antipathies ni ses vœux. Après le 18 brumaire on n'en put moins que jamais douter. Le fier génie qui s'acheminait à son but avec toute l'inflexibilité du destin, mais avec toute l'irritabilité d'un homme, ne tarda pas à s'en montrer importuné, inquiet même. Je ne juge pas, je raconte ce duel inégal engagé entre le plus grand homme des temps modernes et une femme de talent et de cœur, qui eut le mérite, alors peu recherché, de représenter, avec autant de modération que de courage, le principe de liberté.

Le livre *De la littérature* accrut les griefs du nouveau pouvoir. L'influence favorable de la liberté sur les âmes et sur les lettres n'y était-elle pas partout recherchée et préconisée? L'éloquence politique n'y était-elle pas analysée avec amour, exaltée comme un des plus nobles emplois du talent? Évidemment, tous ces préceptes et tous ces exemples n'étaient que critiques indirectes. On s'y permettait d'ailleurs des avis détournés, mais transparents, à l'adresse du premier consul; on lui faisait entendre qu'il importait même à sa gloire de laisser subsister la liberté politique et l'éclat des lettres. Enfin madame de Staël ne recevait-elle pas la plus mauvaise compagnie, Benjamin Constant, Moreau, Bernadotte, alors dans l'opposition? Pour dissiper cet attroupement de libres causeurs réunis par une femme d'un esprit juste et mordant, il suffisait d'éloigner madame de Staël. On lui signifia qu'elle eût à se tenir loin de Paris. C'était la prendre par le côté où elle s'avoue vulnérable, son amour pour la capitale. Être éloignée de Paris! ce fut là, pendant dix années, le supplice de son esprit.

L'ordre qui l'exilait ne fut pas toutefois d'abord officiel. Seulement, pendant qu'elle était à Genève auprès

de son père, le premier consul avait dit au milieu de son cercle qu'elle *ferait mieux* de ne pas revenir. Madame de Staël comprit. Cependant, se sentant atteinte bientôt de cette nostalgie de Paris qui ne cessa pas d'être son mal, elle méditait son retour, quand une circonstance vint changer en ordre formel le *désir* du premier consul.

Sous le titre de *Dernières vues de politique et de finances*, M. Necker venait de publier un livre où, aux termes de la plus vive admiration pour le premier consul, qu'il appelait l'*homme nécessaire*, se joignaient des avis et des prédictions qui déplurent. Le premier consul irrité déclara qu'*il ne laisserait plus revenir madame de Staël à Paris, puisqu'elle avait porté des renseignements si faux à son père sur l'état de la France*. Le consul Lebrun en écrivit dans les termes les plus explicites à l'ancien ministre et à sa fille. Un tel exil ne laissait plus qu'une voie ouverte au ressentiment de madame de Staël : c'était de le mériter.

Elle ne devait pourtant pas faire de longtemps à Napoléon une guerre directe. Jusqu'en 1811 elle exhala ses sentiments hostiles plutôt par des paroles que par des écrits et par des actes. Son opposition consista surtout dans ce seul fait, qu'elle continua de penser et d'écrire librement sur la morale et la littérature, quand tout se taisait à l'envi. Plus tard, en 1808, quand le fils de madame de Staël, sollicitant le retour de sa mère à Paris, promettait à Napoléon qu'elle ne s'occuperait plus de politique, on sait la réponse de l'empereur : « De la politique, n'en fait-on pas en parlant de morale, de littérature, de tout au monde ? » Ce n'était pas, quoi qu'il semble, un paradoxe; bien plutôt, comme le remarque

un écrivain moderne (1), « le conquérant n'en disait pas encore assez : on fait de la politique surtout avec la littérature ; car la littérature, c'est l'âme humaine tout entière, développée, montrée. Les intérêts de la société, les passions contemporaines, le sentiment de la liberté ou la gêne du pouvoir, se retrouvent sans cesse dans la pensée de l'écrivain. » Madame de Staël au surplus en jugeait comme le glorieux maître de la France ; elle sentait cette union, cette chaîne sympathique des idées. La boutade profonde de Napoléon, elle la confirmait en la retournant. « S'occuper de politique, disait-elle, est religion, morale et poésie tout ensemble. » Ainsi l'esprit étendu de l'écrivain indépendant et le génie pénétrant de l'empereur se rencontraient dans la même opinion sur cette puissance de la pensée. Tous deux étaient dans la logique de leur rôle; tous deux, à leurs points de vue opposés, et dont la portée était égale, ils avaient raison.

Mais à cette date de 1803, quand la colère du premier consul commençait à s'exercer contre elle, elle était bien plus dans cette disposition d'esprit, de fermentation intérieure qui inspire les œuvres d'imagination, qu'animée de la colère qui dicte les pamphlets politiques. Il suffit de rappeler que c'est de ce moment que date le roman de *Delphine*.

Ce qui frappe dans ces œuvres brillantes d'un esprit passionné et sérieux, c'est leur caractère spontané. Ils portent partout l'empreinte d'une inspiration tout individuelle. A vrai dire, il n'y a qu'un héros dans les romans de madame de Staël : ce héros, c'est elle-même.

(1) M. Villemain, *Tableau du dix-huitième siècle.*

Delphine, c'est elle; *Corinne*, c'est elle encore avec plus d'idéal. Un cœur épris à la fois de sacrifice et de félicité, c'est-à-dire, plein de contradictions, essayant autant qu'il peut de ce stoïcisme raisonné qu'exprimait le livre sur les *Passions*, mais y échappant toujours par l'entraînement d'une nature plus forte, telle est Delphine! C'est la réalité, noble comme une nature d'élite, mais mélangée comme la passion.

Tandis que le bruyant écho de succès et de censures éveillé par ce livre émouvant et inégal (1) commençait un peu à s'apaiser, vers l'automne de 1803, elle se crut oubliée du gouvernement. Avec son idée fixe, qui épiait tous les intervalles de l'attention et de la colère, elle partit. Elle vint, non pas à Paris, mais à quelques lieues de la capitale. Dénoncée, arrêtée, elle sollicite vainement un exil à dix lieues de Paris. Elle se dirige vers l'Allemagne, accompagnée jusqu'à la frontière par Benjamin Constant,

(1) Malgré la pensée chère à madame de Staël, partout marquée dans le roman de *Delphine*, celle du bonheur possible seulement dans le mariage, incomplet et brisé tôt ou tard dans les liaisons illégitimes, l'idée, nouvelle alors, d'une femme supérieure en lutte avec le monde, devait choquer les esprits sévères, surtout dans un moment de crise sociale. L'attaque contre l'auteur fut vive, et parfois grossière. Madame de Genlis, qui se croyait une rivale, s'y fit remarquer. L'éloquence du livre, la touche ferme et fine des caractères (celui de madame de Vernon, par exemple) ne désarmèrent pas non plus ceux qui tiennent surtout à la mesure vraie des sentiments et à la pureté du langage; ils notèrent, dans *Delphine*, des tours obscurs, des locutions impropres, prétentieuses, un ton parfois déclamatoire. Avouons que c'était mettre le doigt sur le défaut réel, sur celui qui décelait l'origine et les habitudes premières chez la fille de Necker, chez l'élève encore jeune de Rousseau. Ce fut précisément le mérite de madame de Staël de s'en dégager de plus en plus. Ce mauvais pli est bien moins sensible dans *l'Allemagne*, il disparaît dans les *Considérations sur la révolution française*.

dont l'*étonnante conversation* put seule un instant, dit-elle, soulever le poids du chagrin qui l'accablait. De ce moment datent ses premières études sur l'Allemagne. Elle y fit une provision nouvelle d'idées ; elle y apprit la langue. A Weimar, elle écouta Gœthe et Wieland, étudia Schiller ; à Berlin, elle connut et fixa près d'elle, pour l'éducation de ses enfants et de sa propre intelligence, l'illustre poëte et critique Wilhelm Schlegel, s'initia à la société, à la cour, aux livres. Au bout de quelques mois, elle y apprenait le complot réprimé de Moreau et de Pichegru, et la mort du duc d'Enghien, qui lui disaient assez que le temps du retour n'était pas encore venu.

C'est là qu'un jour lui arrive la nouvelle de la maladie de M. Necker. Elle part à la hâte pour Coppet ; on lui annonce en route que son père a cessé de vivre. Une telle mort eut dans cette âme filiale un retentissement profond et durable. A de vagues et poétiques aspirations succéda chez elle un besoin plus impérieux et plus habituel de croyances fixes, de prières. Madame de Staël y gagna pour l'élévation du sentiment moral, pour la vérité du talent, pour l'effet pathétique, naturel et bienfaisant de son éloquence. Dieu ne frappa point son cœur inutilement pour son génie.

Malade, ayant besoin de se distraire des souvenirs trop poignants de Coppet, sans lien qui l'attachât en un lieu plus qu'en un autre depuis la mort de son mari, elle se rend en Italie.

De cette Italie avec ses horizons, son soleil, ses tableaux, ses marbres, ses enchantements de nature et d'art, madame de Staël rapportait *Corinne*.

De 1805 à 1807, tantôt à Coppet, tantôt à Auxerre, tantôt à Rouen, tantôt enfin dans la terre d'Acosta, plus rapprochée, où la laissait Fouché, alors ministre de la police, elle composa ce livre célèbre. Par malheur le rapprochement de Paris rendait la tentation bien vive. Madame de Staël n'eut pas la force et la prudence de toujours y résister. Fouché eut vent de quelques promenades le soir, et se montra plus rigoureux. Mais ce fut bien pis quand *Corinne* eut paru. Ces éloges donnés à des peuples étrangers, cette exhibition persistante d'idées et de sentiments prohibés, choquèrent vivement. L'arrêt qui exilait madame de Staël à quarante lieues de Paris fut changé en un ordre qui la bannissait de la France (1).

Temps étrange aux yeux de l'histoire qui juge tout, sinon aux yeux de l'imagination qui sait tout colorer; temps étrange que celui-là, osons le dire, au milieu de sa gloire ineffaçable ! où jamais la France ne fut si puissante, ni l'esprit humain si soumis; où il faut appeler poésie ce qui se dit aux Pyramides, ce qui se fait à Austerlitz, et non ce que l'on rime à Paris; où le héros lui-même de cette épopée sans égale bannit les poëtes; où le propagateur des idées par la victoire en est le persécuteur par l'exil; où les courages sont héroïques, et trop souvent les caractères affaiblis; où l'audace portée jusqu'à la chimère paraît dans les entreprises, et où la timidité poussée jusqu'à l'avilissement se cache dans les théories; où l'homme, en un mot, paraît grand quand il agit, et petit quand il pense !

Cette pensée, elle se relève fièrement dans la partie philosophique et politique du roman de *Corinne*, comme

(1) Ajoutons qu'il ne fut exécuté à la lettre qu'après *l'Allemagne*.

bientôt dans *l'Allemagne*. Mais le grand intérêt de ce livre tient surtout à l'héroïne.

Je l'ai dit, et cela n'échappe à personne, *Corinne* c'est madame de Staël, c'est elle, moins idéalisée peut-être qu'exagérée; c'est elle écrivain, poëte, causeur admirable, mais femme non moins animée d'amour que de génie, sérieuse et gaie, sensible aux spectacles variés du monde extérieur, à tout ce qui peut attirer, charmer, amuser, captiver le regard, mais plus sensible encore à l'émotion des cœurs, à l'affection qu'elle excite et qui est à ses yeux la plus douce partie de la gloire. Voilà Corinne, et voilà madame de Staël! Je la reconnais encore dans ces portraits fins et d'une touche sûre, dans ces vues si élevées, si généreuses, dans ces conversations légères dont elle se moque et dans lesquelles elle excelle, dans la douleur filiale et dans les idées religieuses d'Oswald. Là, comme en tous ses écrits, ce qui vaut le mieux, c'est ce qui vient d'elle.

Il faut l'avouer en effet, cette mise en scène éclatante des monuments et des lieux laisse à désirer plus de simplicité, plus de souplesse dans les lignes, plus de grâce dans les contours. Cette pompe et ce théâtral qui s'étalent dans les débuts éblouissent plus qu'ils ne touchent. A ces descriptions et à ces vues sur les arts, alors si neuves, dans lesquelles elle s'inspire de Winckelmann et d'elle-même, à ces pages où les idées heureuses abondent et où brillent les images originales, il semble qu'il manque je ne sais quoi de nuancé, de fin, de pur; la fraîcheur fait trop défaut. On sent là, avec une supériorité incontestable, les qualités de la peinture du temps de l'Empire, mais aussi quelques-uns de ses défauts saillants.

Corinne couronnée au Capitole peut appartenir à Gros ou à Gérard, non à Raphaël. J'aime bien mieux la seconde partie, purement morale, de ce livre éloquent, et l'admirable peinture de la passion et de la douleur qui le termine.

C'est qu'elle-même, malgré toutes les ressources qu'elle avait pour le bonheur, avait encore plus d'énergie pour souffrir. Cette imagination, qui prenait si fort au sérieux tous les événements de la vie, changeait aisément les contrariétés en supplices. Certes, l'exil de France était bien fait pour l'affliger dans ses besoins de monde, de vie sociale et publique, dans ses tendres affections. Mais combien de compensations brillantes et douces, l'immense et universel succès de *Corinne*, une gloire européenne, ses amis qui venaient la trouver en Suisse, cette vie animée et presque royale de Coppet ! N'importe, elle pouvait se distraire, mais non se consoler.

Et pourtant Coppet est le lieu où nous aimons à la chercher par la pensée, à nous la représenter dans son influence à la fois lointaine et immédiate. L'éloignement va bien à la gloire ; il lui donne plus de relief : mieux qu'à Paris, on se figure Voltaire à Ferney, Montesquieu à la Brède, Buffon à Montbard, Rousseau à Ermenonville, madame de Staël à Coppet. Plus le cadre est restreint, plus l'homme paraît.

Quand, de plus, ce cadre est gracieux ou imposant, ayant pour bordure des champs, des montagnes, un lac admirable, alors, dans ces sites et dans ces souvenirs, il y a un charme d'autant plus profond que la jeunesse éternelle de la nature se mêle à la mémoire mélancolique de ce qui fut si vivant et n'est plus. C'est là l'impression grave et forte qu'éveille l'idée de Coppet. Aux abords, de

grands arbres, solennelle parure qui prête aux sites la majesté, cortége d'une pompe sévère qui sied aux glorieuses retraites ; dans un lieu retiré, comme un sanctuaire de bois sacré, un tombeau qui fait songer à celui où allait se recueillir Oswald : c'est là que repose M. Necker. Pénétrez par la pensée dans l'intérieur de ce château, surtout de 1807 à 1812. Que de mouvement ! que de vie ! Là, souvent plus de trente hôtes illustres par le nom, par le talent, venus de presque tous les pays de l'Europe comme à un ardent congrès de l'intelligence européenne, se pressaient autour d'une femme unissant à la plus émouvante éloquence la conversation la plus vive et la plus piquante. Là, pour rappeler la ville, on jouait des drames, des tragédies, surtout *Zaïre* et *Tancrède*, ranimés au foyer brûlant de cette tendresse et de cette flamme inépuisables qui passionnaient tout ; enfin des pièces ingénieuses composées par celle même qui était l'âme de ces fêtes. Véritablement reine par l'hospitalité et par l'intelligence, on se représente encore madame de Staël dans ce salon de Coppet, tenant à sa main qui s'agite le sceptre de l'éventail, ou le rameau de feuillage. Il est facile de lire dans son attitude, dans ce je ne sais quoi de triomphant qui ne se cache pas et qui ne blesse pas, dans cette voix qui monte et domine, la conviction pleine mais inoffensive d'une supériorité qu'elle sait être aimée. A côté d'elle se place souvent à Coppet une autre femme, Juliette Récamier, parure d'un temps dont Corinne est la gloire. « Ceux qui écoutent converser les deux amies, dit un témoin (1), admirent en suspens la promptitude de

(1) Benjamin Constant.

l'une à exprimer mille idées neuves, la rapidité de l'autre à les saisir et à les juger, cet esprit mâle et fort qui dévoile tout, cet esprit fin et délicat qui comprend tout. »

A Coppet, la science inspirée avait aussi son culte. Cet Allemand à l'air grave, c'est Schlegel. Se tenant le plus souvent à l'écart, un peu embarrassé à cause de son humeur sauvage, un peu timide à cause de son orgueil, il redevient hardi et éloquent dès que ses opinions littéraires trouvent à se produire ou sont appelées à se défendre. Là, pour la première fois, devant un auditoire français bien étranger à ces études et à ces idées, sa parole émue et savante raconte le génie poétique des anciens, le talent dramatique du Midi, le moyen âge religieux, l'Allemagne dont l'esprit est érudit et inspiré, archaïque et novateur. Madame de Staël écoute et profite. Mais, au milieu de cette exposition sereine, Schlegel se laisse-t-il aller à quelque sortie trop germanique contre la littérature de la France, contre Racine, contre Molière? madame de Staël, sauf à se souvenir un peu trop encore, dans certains passages de ses livres, de quelques vues hasardées du savant critique, prend feu pour nos gloires. C'est elle alors qui veut instruire, amender Schlegel, sans y réussir, appelant plusieurs fois Benjamin Constant à intervenir dans la querelle.

Une conformité d'opinions, de goûts, rapproche Benjamin Constant et madame de Staël : tous deux amis sincères de la liberté politique, tous deux préférant la vie sociale à la nature, tous deux mêlant la politique et les lettres. Lorsque Benjamin Constant tient le dé, il n'est personne qui ne soit sous le charme, si ce n'est Schlegel qui l'aime peu, et que cette clarté française

ne séduit pas, que cette humeur légère et frondeuse offense. Il déroule un esprit puissant et souple, capable de toutes les pensées généreuses, de toutes les expressions enthousiastes. Sa parole coule comme un flot limpide, inépuisable, inaltérable. Rien de ferme et de subtil comme son jugement, d'ingénieux comme ses vues, de délié comme son esprit, de preste comme sa réplique, de varié comme son langage. Il connaît les touches diverses du clavier des passions humaines, il en joue avec une dextérité merveilleuse. Il a des paroles chaleureuses pour les sentiments; justes, vives, transparentes, pour les idées ; mordantes et moqueuses, pour les hommes : bon certainement par l'imagination, préférant le bien dans le fond de l'âme, toujours sincère au moment où il parle; mélange d'indolence et de vivacité, de grâce et de vigueur, d'élévation et de raillerie, de conviction et de légèreté, de religiosité et de scepticisme.

Cependant de graves travaux se continuaient à travers ces conversations. Madame de Staël avait fait un second voyage en Allemagne, approfondissant ce qu'elle n'avait pu qu'effleurer. De retour à Coppet, elle avait rassemblé ses notes, ses souvenirs, et composé *l'Allemagne.*

Par ce beau livre, monument imposant et varié de sa maturité, madame de Staël nous découvrait, pour ainsi dire, un nouveau monde littéraire, philosophique et moral. A la France, qui ne faisait plus guère que tourner dans un cercle renaissant d'imitations serviles et indigènes, elle ouvrait une voie inconnue, où allaient se précipiter la poésie et l'érudition. Par l'inspiration morale, elle faisait pénétrer comme une séve rajeunie dans le vieux tronc épuisé du dix-huitième siècle ; par

l'abondance des vues et des rapprochements, par l'interprétation toute philosophique des chefs-d'œuvre, elle renouvelait, comme elle avait déjà commencé à le faire, l'histoire littéraire et la critique. *L'Allemagne*, c'est encore le livre de *la Littérature*, mais écrit par une femme supérieure qui a vécu quinze années de plus. L'inspiration est la même, mais agrandie, modifiée en partie.

Dans ses premiers ouvrages en effet, la pensée philosophique de madame de Staël est douteuse, un peu confuse; cet écrivain, dont la morale est si élevée, tient encore, par quelques assertions hasardées en métaphysique, au système de la sensation transformée.

C'est seulement dans le beau livre de *l'Allemagne* que la doctrine morale de madame de Staël s'allie avec une métaphysique nouvelle. L'auteur de *l'Allemagne* distingue trois parties essentielles dans cette étude : la métaphysique proprement dite, qui a en vue l'infini ; la question de la formation des idées, et enfin l'étude de nos facultés. Madame de Staël, sans croire que la haute métaphysique doive être interdite à l'esprit humain, la juge plus propre encore à montrer son impuissance que sa force : l'infini lui paraît être plutôt un objet de foi que de connaissance méthodique et d'étude approfondie. Elle loue donc la philosophie française de s'être attachée au problème de l'origine de nos idées, voie plus sûre et meilleure que celle où s'engage la philosophie allemande, qui débute par l'infini. Mais ce problème tant discuté a reçu, selon l'auteur de l'*Allemagne*, une mauvaise solution des idéologues, parce qu'ils lui ont appliqué une mauvaise méthode. Madame

de Staël leur reproche de n'avoir consulté que le *raisonnement*, tandis que, dans les choses de conscience, c'est le *sentiment* qu'il faut suivre. C'est au nom de ce *criterium* qu'elle s'attache fortement à reconnaître le libre arbitre et la distinction des deux natures spirituelle et matérielle fondée sur le sentiment de leur opposition.

Je voudrais indiquer rapidement, mais pourtant avec précision, le rôle de madame de Staël en philosophie. Combattre comme elle le fait, Locke, Hobbes et Condillac, était alors une innovation. La manière dont elle juge l'auteur du *Léviathan* montre avec quelle sagacité elle aperçoit la relation de la morale et de la politique avec la métaphysique. A ses yeux, la fatalité des sensations pour la pensée, la négation de la liberté morale et la suppression de la liberté civile et politique, forment les trois anneaux d'une même chaîne. Locke, dit-elle, s'est particulièrement attaché à prouver qu'il n'y avait rien d'inné dans l'âme : il avait raison, puisqu'il mêlait toujours au sens du mot *idée* un développement acquis par l'expérience. Mais il n'en est pas de même des sentiments, ni des dispositions, ni des facultés qui constituent les lois de l'entendement humain. Locke, croyant du fond de son âme à l'existence de Dieu, établit sa conviction, sans s'en apercevoir, sur des raisonnements qui sortent tous de la sphère de l'expérience; il affirme qu'il y a un principe éternel, une cause primitive de toutes les autres causes; il entre ainsi dans la sphère de l'infini, et l'infini est par delà toute expérience. A cette philosophie madame de Staël oppose déjà la philosophie écossaise, et pour la première fois les noms d'Hutcheson, de Smith, de Reid et de Dugald Stewart se trouvent

hautement loués en France, de même que ceux de Kant, de Fichte, de Jacobi et de Schelling (1).

Dans ses observations générales sur la philosophie allemande, madame de Staël insiste avec force sur la tendance spiritualiste des nations germaniques, qu'elle avait déjà remarquée dans son ouvrage *Sur la Littérature*. L'esprit allemand lui paraît, à tous les points de vue, le triomphe de ce qu'elle nomme la philosophie contemplative, et elle appelle Leibnitz tout à la fois le Bacon et le Descartes de l'Allemagne, signalant dans ce grand homme une preuve nouvelle de l'alliance qui existe entre la philosophie et les sciences, et notamment entre les mathématiques et la métaphysique.

Kant est l'objet d'un chapitre substantiel dans le livre de *l'Allemagne*. Bien qu'on soit allé depuis bien au delà dans la connaissance de la philosophie kantienne, on n'en a jamais mieux marqué le caractère général. Aidée de la lecture d'un certain nombre de morceaux des auteurs originaux, des conversations de quelques Allemands instruits, et d'une merveilleuse divination, ma-

(1) Au sujet du dix-huitième siècle en France, l'auteur de *l'Allemagne* note avec exactitude les différences de la métaphysique de cette époque avec celle de l'époque de Descartes et de Malebranche; il signale dans le dix-huitième siècle lui-même, deux moments différents, celui de Montesquieu et celui de Raynal, celui de Voltaire écrivant ses *Lettres anglaises*, et de Voltaire se laissant emporter aux excès. Condillac et Helvétius, ajoute-t-elle, portent aussi l'un et l'autre, quoiqu'ils fussent contemporains, l'empreinte de ces deux époques si différentes. Elle impute aux tendances, mais non aux opinions personnelles du premier, la doctrine du second, ajoutant que Locke, Condillac, Helvétius et l'auteur du *Système de la nature*, ont marché par degrés dans la même route; mais que ni Condillac ni Locke n'ont connu les dangers des principes de leur philosophie.

dame de Staël expose le kantisme avec fidélité, tout en lui ôtant ses ombres et ses épines. Elle observe avec raison, à l'usage de ses frivoles contemporains et des prétendus esprits positifs qui ont en horreur toute philosophie, « qu'il n'y a point d'homme plus opposé à ce qu'on appelle la philosophie des rêveurs, et qu'il aurait plutôt du penchant pour une façon de penser sèche et didactique, quoique sa doctrine ait pour objet de relever l'espèce humaine dégradée par la philosophie matérialiste. » Elle interprète d'une manière toute favorable les *antinomies* de Kant. Ces contradictions du raisonnement lui semblent établir d'autant mieux la nécessité de recourir en dernier ressort à la décision du sens intime. Aux yeux de madame de Staël, Dieu, la conscience et le libre arbitre se prouvent comme le mouvement et la vie.

Rien ne me paraît offrir plus d'intérêt que ce qui touche la morale proprement dite et la philosophie des arts, ce que nous avons nommé l'esthétique. L'auteur de *l'Allemagne* loue sans réserve la *Critique de la raison pratique*, qui contient la morale de Kant, et la *Critique du jugement*, qui renferme ses idées sur le beau et le sublime. Le matérialisme dans la théorie des arts est, sous le nom du philosophe allemand, vivement combattu; et c'est à ce beau livre de madame de Staël que l'on doit certainement en France l'avénement d'une critique supérieure et philosophique. Ajoutons qu'en admettant la plupart des doctrines de Kant, surtout ses doctrines sur le bien et le beau, en reconnaissant ce qu'il y a d'originalité et de profondeur dans sa métaphysique, madame de Staël est loin d'approuver sa ter-

minologie barbare. « Kant, dit-elle avec esprit, dans les objets les plus clairs par eux-mêmes prend souvent pour guide une métaphysique fort obscure, et ce n'est que dans les ténèbres de la pensée qu'il porte un flambeau lumineux : il rappelle les Israélites, qui avaient pour guide une colonne de feu pendant la nuit, et une colonne nébuleuse pendant le jour. »

Dans cette publicité donnée aux idées allemandes, madame de Staël reste éminemment française par la clarté et par la mesure. Chez Jacobi, elle approuve la réaction de la foi, du sentiment, de l'imagination, contre ce qu'il y a d'excessif dans l'appareil logique et dans l'esprit mathématique de Kant, mais elle n'en est pas moins frappée des écarts d'une philosophie sans règle fixe et précise. En louant dans Fichte l'énergie du sentiment moral, et dans Schelling l'enthousiasme et la contemplation de la nature, l'esprit de synthèse le plus étendu et le plus fécond, elle pressent vivement le danger de la doctrine de l'*identité absolue*. Elle préfère le dualisme maintenu par le philosophe de Kœnigsberg entre l'âme et le monde extérieur. L'unité de principe ne lui semble pas expliquer plus clairement l'univers, et lui paraît contredite par la lutte du physique et du moral. L'influence générale de la philosophie allemande sur les lettres, les arts, la morale, et même les sciences, est de même appréciée dans cette partie du livre avec une grande élévation d'idées et une rare fermeté de jugement.

La dernière partie de *l'Allemagne*, consacrée à la religion, en est le digne couronnement. Les chapitres sur la mysticité, sur l'enthousiasme, sur la puissance vivifiante et régénératrice de la douleur, n'ont rien, dans

leur élan admirable, qu'une saine philosophie n'avoue et dont elle ne puisse faire son profit.

Malgré des préférences non dissimulées, on peut dire qu'une haute impartialité forme le caractère essentiel de *l'Allemagne*. Madame de Staël, ici encore, a inauguré avec son éloquence ordinaire et avec une remarquable étendue d'esprit ce travail de spiritualisme et de conciliation philosophique que la science, après elle, s'est mise en voie d'accomplir par les moyens d'analyse et d'érudition qui lui sont propres.

L'élévation du sentiment, la beauté poétique des développements, les analyses littéraires passionnées comme des créations, font de cet écrit de madame de Staël son véritable *Génie du Christianisme*, de même qu'elle semble avoir, par une singulière analogie, ses *Martyrs* dans *Corinne*, son *Essai sur les révolutions*, ses *Études historiques*, et même sa *Monarchie selon la Charte*, dans les *Considérations sur la révolution française*, enfin ses *Mémoires* dans les *Dix années d'exil*.

Ce n'est pas un vain parallèle : les meilleurs esprits de notre temps ont reconnu cette parenté et presque cette fraternité de deux génies, d'abord divisés et rivaux, puis réconciliés et amis. Les différences qui les séparent tiennent moins encore à la diversité des points de vue qu'à celle des origines ; moins à celle des intentions qu'à celle des moyens ; moins à celle des idées qu'à celle du style ; moins enfin à l'influence exercée qu'à celle des talents déployés, analogues pourtant, quoique divers.

Catholique et gentilhomme breton, M. de Châteaubriand, dès son enfance, vit avec le passé et avec la nature ; le treizième siècle, dans sa rudesse féodale, lui

apparaît pour ainsi dire en personne, sous la figure de son père, représentant intraitable des mœurs antiques de l'antique manoir de Combourg. Même avant les savanes de l'Amérique, les sombres forêts de la Bretagne, et l'Océan qui l'a bercé de ses murmures, ont appris à son adolescence refoulée et inquiète l'étonnante grandeur de la création, le charme enivrant et douloureux de la rêverie. Fille d'un père philosophe, qui s'était fait une sorte de christianisme rationnel et philanthropique, et d'une mère protestante, madame de Staël respire les idées du dix-huitième siècle dès son entrée dans la vie, mais elle les respire dans une atmosphère religieuse ; la vie sociale se montre à elle tout d'abord dans un des premiers salons de Paris. Tandis que Châteaubriand adolescent en est encore presque, comme Paul dans l'idylle de Bernardin de Saint-Pierre, à compter ses années par le retour des printemps et par la chute des feuilles, la fille de Necker compte les siennes par les pièces nouvelles et les changements de ministères. Jusque dans la solitude des bois, elle emporte avec *Clémentine*, *Clarisse* et *Julie*, les images de la passion et les espérances de la vie.

Leur premier maître est Rousseau ; mais ils s'en inspirent suivant la diversité de leur nature. René trouve dans les *Rêveries* et dans les *Confessions* l'exemple et l'art d'exprimer sa tristesse amère : madame de Staël puise dans la *Nouvelle Héloïse* la passion, la véhémence, la fierté de la parole.

Ils ont l'un et l'autre contribué à ranimer en France le sentiment religieux. Mais l'écrivain catholique, dans ses tableaux relevés de pompe et d'éclat, parle surtout à l'imagination : son livre ressemble à quelque magnifique

église pleine de sculptures, de tableaux, de musique et d'encens. L'auteur protestant de *l'Allemagne* s'adresse presque exclusivement au sentiment. L'un a le coloris qui éblouit, l'autre l'accent qui remue.

Madame de Staël est un génie tendre et aimant. Il y a des larmes dans sa tristesse ; celle de Châteaubriand n'en a pas.

L'auteur de la *Monarchie selon la Charte*, et celui des *Considérations sur la révolution française*, défendent également le gouvernement représentatif. Tous deux se sont imposé des sacrifices pour la liberté sous l'Empire, ont combattu pour elle sous la Restauration : M. de Châteaubriand, après avoir cédé à des entraînements contraires ; madame de Staël, sans avoir jamais dévié. Optimiste comme une fille du dix-huitième siècle, la fille de Necker meurt en augurant bien de son temps l'auteur des *Mémoires d'outre-tombe* semble désespérer du monde qu'il va quitter.

Comme écrivains, ils semblent se partager à eux deux presque tous les dons du génie, hormis un seul, la naïveté.

Improvisatrice intarissable, madame de Staël est plus continûment inspirée; mais l'inspiration de Châteaubriand est d'un ordre supérieur et plus rare. René, Velléda, sont des types d'une originalité incomparable. Les belles créations de madame de Staël n'égalent pas ce relief ni cette haute fantaisie.

La vraie supériorité de l'auteur de *l'Allemagne* consiste dans l'émotion, dans la grâce et la vivacité piquante de l'esprit, dans la peinture de la société.

Génie patient et artiste qui mêle, pour les opposer,

les inspirations les plus contraires, le christianisme et le paganisme, la Judée et la Grèce, David et Homère, comme il mêle en lui le pèlerin de Jérusalem à la rêverie du disciple de Jean-Jacques et à l'imagination mondaine, M. de Châteaubriand manque souvent à cette condition de l'art, l'unité. Moins embarrassée par la richesse des ressources, plus pressée de convaincre et de toucher, madame de Staël a davantage cette unité, qu'elle paye, disons-le, au prix d'un peu de monotonie.

Le fond du style de M. de Châteaubriand, malgré ses écarts, est classique ; celui de madame de Staël ne l'est pas. Chez l'auteur du *Génie du Christianisme*, point de ces expressions abstraites et métaphysiques qui altèrent la limpidité du discours : une phrase quelquefois laborieuse, archaïque, un trait quelquefois cherché, mais une ligne nette, correcte, harmonieuse, le plus ingénieux travail dissimulant les lacunes de l'inspiration, toujours un beau coloris. Chez madame de Staël, aucune trace d'effort, l'abondance la plus généreuse ; mais des négligences, des néologismes, parfois aussi des phrases ternes, opaques, qui font songer à une matinée de Coppet légèrement brumeuse, avant que le soleil, montant à l'horizon, ait percé le brouillard et l'ait dissipé.

L'auteur du *Génie du Christianisme* innove, ou plutôt crée, mais seulement en fait d'art. L'auteur de *l'Allemagne* se montre novateur pour le fond même des opinions.

Aussi le pouvoir, qui accueillait le *Génie du Christianisme* avec faveur, faisait-il à *l'Allemagne* un accueil plein de colère.

Le livre fut saisi, lacéré. Madame de Staël vit s'étendre autour d'elle la contagion de l'exil. On défendit à ses amis d'aller la voir à Coppet, sous peine d'encourir un bannissement perpétuel. Madame Récamier et M. Matthieu de Montmorency bravèrent l'arrêt et le subirent. Le préfet donna ordre à Schlegel de quitter Coppet, alléguant qu'il rendait madame de Staël antifrançaise, et qu'il avait mis la *Phèdre* d'Euripide au-dessus de celle de Racine : il faut avouer que c'était, pour un gouvernement, se montrer bien intraitable en fait de nuances littéraires.

On confina madame de Staël dans son château, avec défense de s'en écarter de plus de deux lieues. L'Europe lui était interdite. Elle convoitait l'Angleterre, pays libre ; mais comment s'y rendre ? Les ports de la Manche lui étaient fermés. Ce temps fut véritablement pour madame de Staël celui de l'épreuve. Un ennui profond s'empara d'elle dans ce Coppet autrefois si brillant, et devenu presque désert. Sa santé s'était altérée. Son mariage secret avec M. de Rocca, ce jeune homme qui l'avait aimée avec une si romanesque passion, avait un moment prolongé sa jeunesse et ses illusions ; mais, auprès de M. de Rocca malade, sa vie était un dévouement tendre, austère, inquiet, presque maternel ; ce n'était pas là ce bonheur dans le mariage qu'elle avait célébré et rêvé pour elle. Les vexations quotidiennes de l'autorité locale l'irritaient ; le châtiment qui atteignait ses amis autour d'elle la navrait. Son imagination, dans laquelle elle se plaignait d'être renfermée « *comme dans la tour d'Ugolin,* » s'exaltait et la torturait. L'air lui manquait ; elle n'y put tenir. Un matin, au printemps de 1812, avec M. de Rocca, et accompagnée de ses en-

fants, elle monte en voiture, tête nue, sans avertir ses gens, comme pour faire une promenade, résolue à se rendre en Angleterre par la Russie, puisque toute autre issue lui était fermée. Elle traverse l'Allemagne, la Pologne, arrive à Moscou avant l'armée française, conseille, excite l'empereur Alexandre, passe en Suède, y trouve sur le trône ce général français qu'autrefois elle avait reçu chez elle, Bernadotte, avive les ressentiments et l'ambition de cet ancien rival du premier consul, cherchant parmi les rois des instruments à sa vengeance, semant sa haine par l'Europe ; et elle arrive, elle arrive enfin en Angleterre, où elle attend les événements !

Veut-on connaître le récit détaillé, charmant, passionné de cette fuite, et des ennuis qu'elle eut à subir? qu'on lise les *Dix ans d'exil*. Rien ne donne mieux l'idée d'une conversation inspirée, spirituelle. Il semble qu'on aperçoive son geste, son œil étincelant à travers ces pages. Il y a là un mélange curieux, émouvant, amusant du tribun et de la femme.

Cependant les événements marchaient rapidement ; le moment approchait où madame de Staël allait pouvoir revenir en France : mais elle n'y rentrait qu'au milieu du deuil et des désastres de la patrie ; deuil dont elle prit sa part, désastres qu'elle pleurait amèrement, en expiation sans doute de cette animosité trop vive qui lui avait fait oublier, dans les conseils par elle prodigués aux rois, que derrière l'homme qu'elle n'aimait pas, il y avait la France qu'elle aimait ! 1814, 1815 sont arrivés. Madame de Staël quitte le chemin de l'exil ; Napoléon le prend. Ce qui s'appelait imagination devient raison ; ce qui s'appelait idéologie devient réalité. L'empereur a vu

briser dans les champs de l'Espagne, près des fleuves glacés de la Russie, au sein des plaines dévastées de la France, l'utopie de la conquête et la chimère de la toute-puissance. Sur le rocher où il échoue, il va devenir le personnage fabuleux, la légende des peuples, le héros des poëtes, qui lui donneront à la fois l'amnistie et l'apothéose. En attendant cette transformation merveilleuse, tandis que retentissent contre lui mille clameurs auxquelles elle ne mêle pas les siennes, madame de Staël revient à Paris stipuler, suivant la part de son influence, les conditions sérieuses et pratiques d'un gouvernement représentatif.

Le publiciste républicain des *Réflexions sur la paix*, par une série d'épreuves, se trouvait ramené à la théorie du gouvernement constitutionnel. La fille de Necker reprenait, avec la France, l'expérience politique au point où l'avait laissée 1789; et Saint-Ouen voyait proclamer la Charte de 1814.

Mais, non plus qu'en 89, cette expérience ne devait s'opérer sans combat et sans résistance. Soit avant les Cent-Jours, pendant lesquels Napoléon faisait à madame de Staël d'amicales avances qu'elle repoussait, soit pendant la seconde restauration, ce qu'elle avait écrit, dès 1795, dans les *Réflexions sur la paix*, sur les empiétements probables de la politique de Coblentz, se réalisait à la lettre, et lui ménageait un nouveau rôle en politique; rôle intermédiaire, calme, original et puissant entre les passions de l'ancien régime et les idées révolutionnaires.

A l'esprit rétrograde et au fanatisme des uns, au libéralisme futilement irréligieux des autres, le livre de *l'Allemagne* avait opposé déjà une inspiration religieuse et li-

bérale tout ensemble. Madame de Staël, poursuivant, dans l'ordre des faits, un but analogue, montra dans la liberté, non-seulement une conquête noble et bonne en elle-même, mais une condition et un moyen d'ordre dans les sociétés modernes. Tel est l'esprit qui anime le dernier de ses écrits, les *Considérations sur la révolution française*, ce mâle ouvrage, testament de sa pensée politique.

La révolution n'avait été nulle part appréciée jusqu'alors, dans ses principes vrais et dans ses résultats durables, avec cette sérénité et cette hauteur, ramenée à ses origines historiques avec une telle sûreté, une telle gravité d'aperçus. Les explications mesquines de ce grand fait sont dédaignées par cet esprit viril et d'une sagacité ingénieuse, et font place à l'enchaînement logique des causes. Sans doute, madame de Staël peut être accusée d'avoir manqué deux fois à l'impartialité de l'histoire, par affection et par colère. Il est certain que son culte filial exagère fort l'importance de M. Necker au milieu d'événements qui le dépassent si prodigieusement. Elle ne pouvait non plus demeurer juge équitable et froid du grand homme qu'elle regardait comme son ennemi. Disons-le pourtant, le côté sur lequel elle s'étend avec une verve si incisive est plutôt exclusif que faux, et la ferme élévation de son jugement en est rarement troublée. Ces traits pleins de vigueur dont elle peint le servilisme et les abus, ces tableaux d'une haute ironie tiennent encore à l'expression de ces causes morales qu'elle a si supérieurement aperçues et marquées. Madame de Staël ne sépare pas un instant la politique de la morale : ce qui est contraire à la dignité humaine, au respect du

droit, elle le déclare dangereux et inhabile; les revers lui paraissent, comme à M. de Maistre, mais sans nul mysticisme, de véritables châtiments; et ce qui semble, sous la plume violente de l'écrivain théocratique, un paradoxe plein d'effroi, devient avec elle une vérité démontrée et consolante. L'exposition théorique de la constitution anglaise, et l'indication des exemples que la France doit y puiser, donnent une digne conclusion à ce livre éminent. Appelé à une éclatante notoriété, il devenait le point de mire des attaques du parti ultra-royaliste, prêtait des vues à Benjamin Constant et arrachait à Royer-Collard sa difficile admiration.

En effet, madame de Staël donne la main, grâce à ce vigoureux écrit, à toute une école politique dont la première peut-être elle formula la pensée avec précision; école se proposant pour but l'alliance de la royauté, de ce qu'on peut chez nous appeler l'aristocratie, et de la masse de la nation, trois éléments ayant chacun sa part dans le système équilibré du gouvernement. Si madame de Staël s'est trompée en proposant comme un modèle à suivre de trop près à une nation différente d'origines, d'humeur, placée dans d'autres conditions sociales, la constitution d'ailleurs justement admirée de l'Angleterre, une foule de pensées politiques n'en restent pas moins vraies dans son livre et dignes d'être mises en pratique sous toutes les formes de gouvernement, dans toutes les situations de la société.

Elle ne devait ni voir se terminer la première période de la lutte politique, ni être témoin du succès de son écrit. Au milieu du conflit de ces passions de parti, mortelles ou funestes aux affections, et qui affligèrent ses

dernières années en relâchant quelques-unes de ses chères intimités d'autrefois, confiante dans l'avenir de la liberté et de la France, triste pourtant, puisant dans l'Évangile et dans la lecture assidue de Fénelon ces consolations et ces espérances personnelles dont la foi philosophique au progrès général ne tient nullement lieu, les organes ruinés par le mal, mais la pensée encore debout et toute vivante, elle expirait le 14 juillet 1817.

Madame de Staël a dû beaucoup à la nature, aux circonstances, à ses propres réflexions. Elle s'est modifiée sans cesse, et il faut ajouter bien vite qu'en se modifiant elle s'est perfectionnée; le temps, qui use et corrompt tant d'âmes, a donné à la sienne plus de vigueur et de détachement. Ceux mêmes qui l'avaient critiquée autrefois ont reconnu qu'à mesure qu'elle s'est éloignée de la jeunesse, elle a eu plus de naturel dans l'expression, et qu'elle a tenu moins de compte de l'effet; que sa pensée a pris plus de gravité, plus d'idéal. Les années agitées de sa jeunesse et du milieu de sa vie ont été pleines d'éclat; ses derniers jours se sont passés dans la pratique charitable des bonnes actions, dans le dévouement à ses enfants, dans les tendres devoirs de l'amitié; sa fin a été belle et simple, et ceux qui l'ont connue se plaisent à redire que, si elle a été un admirable talent, elle n'a pas été une moins belle âme.

Son influence sur les idées morales, littéraires, politiques de ce siècle a été grande, elle dure encore, du moins en partie; elle durera tant que le mot de spiritualisme aura un sens parmi nous. Madame de Staël a beaucoup agi sur les âmes, et elle l'a fait en n'y remuant que des sentiments généreux, élevés, sociables. Elle a laissé particu-

lièrement l'empreinte de sa pensée étendue et pénétrante dans cette méthode d'éclectisme littéraire et d'analyse morale, appliquée depuis elle aux œuvres de l'esprit, et où elle n'a été dépassée sur certains points que par des procédés analogues, et dans le sens de ses inspirations. Elle a imprimé au roman une direction puissante, hasardeuse, mais féconde. Elle a préludé au renouvellement spiritualiste de la philosophie. Elle a contribué à fixer ce qui devait être, au moins pendant trente ans, la vérité politique de la France et ce qui restera en partie celle de tous les temps. Femme du dix-huitième siècle par le piquant de l'esprit et la finesse de l'observation, femme d'un âge de révolution par l'enthousiasme des idées, elle commence à marquer, comme elle a contribué à former, ce qu'on peut appeler jusqu'à présent l'esprit du dix-neuvième siècle, cet esprit qui s'agite encore pour unir ensemble l'examen à des croyances plus arrêtées, la règle et la liberté dans les institutions comme dans les idées.

ROYER-COLLARD

Royer-Collard a joué un grand rôle comme philosophe et comme homme politique. Philosophe, il a poursuivi de sa vive dialectique et contribué à remplacer par d'autres principes le système régnant, c'est-à-dire la philosophie qui explique tout l'homme par la sensation; homme politique, il s'est montré le zélé partisan de l'ordre sous la révolution, de la liberté tempérée sous l'empire, de l'autorité et de la liberté conciliées sous la restauration, toujours inclinant du côté le plus menacé, toujours en lutte contre les prétentions exclusives.

C'est ce rôle de Royer-Collard, dans l'histoire des idées et dans celle des événements au dix-neuvième siècle, que je voudrais apprécier dans cette rapide esquisse.

Royer-Collard, né à Sompuis, près Vitry-le-Français, le 21 juin 1763, dans une famille où survivaient les traditions sévères du jansénisme et de Port-Royal, étudia d'abord à Chaumont, dans un collége que dirigeaient les frères de la Doctrine chrétienne. Il acheva ses études à Saint-Omer, dans un autre collége de doctrinaires. Telle est l'origine singulière et peu connue d'où vint plus tard ce titre de *doctrinaire* appliqué à lui et à ses amis, comme le plus glorieux des éloges ou la plus mortelle des injures. C'est un député de la droite royaliste qui devait baptiser de ce nom l'orateur constitutionnel. Royer-

Collard enseignant le système représentatif à la tribune d'une chambre assez peu disposée à le comprendre et toute fière de son mépris pour les principes développés par la révolution, se trouvait amené souvent à prononcer le mot de *doctrine.* — Ah! voilà bien les *doctrinaires!* s'écria un des plaisants de la majorité. — Ce mot resta, il resta dans le langage de la presse et des partis, symbole très-divers, suivant l'œil du spectateur.

Reçu avocat à Paris, Royer-Collard put y contempler un spectacle bien propre à élever son âme et à décider des principes d'un esprit naturellement si réfléchi. C'était le temps où la France, formée à l'intelligence, sinon encore à la pratique des idées qu'avaient jetées dans le monde ses philosophes et ses publicistes, secouait les vieux fondements du pouvoir et s'élançait vers la liberté, pleine d'audace parce qu'elle était au début de la carrière, pleine d'une espérance infinie parce qu'elle n'avait pas encore subi les déceptions de l'expérience, pleine d'une fierté confiante et naïve parce que ses rêves d'avenir étaient encore purs de sang.

Royer-Collard fit alors une double école. Il fut témoin de 89 et de 93. Il fut témoin des premiers et glorieux essais de la liberté, des brillants préludes de l'éloquence des assemblées, et de cette émulation de désintéressement qui embrasait toutes les âmes. Il vit ces fêtes si animées par l'enthousiasme, si sereines alors, si fraternelles, ces fêtes d'une révolution qui se croyait close et qui commençait à peine. Mais tout changea bientôt de face. La résistance des hautes classes et l'exigence du peuple s'accrurent et s'envenimèrent l'une par l'autre. A la joie pure de l'affranchissement succédèrent les hi-

deuses saturnales des mauvaises passions révoltées, de la nature humaine en délire.

Royer-Collard sut également entendre l'une et l'autre de ces deux leçons. Il se pénétra de la grandeur, il sentit toute la beauté de la liberté et de l'égalité civile par la vue des sacrifices qu'elles inspirent, des grandes vertus qu'elles suscitent, et de cet imposant spectacle d'une nation unie par une pensée commune d'affranchissement, marchant avec un admirable ensemble à sa régénération, et entraînant avec elle, par la seule force de la vérité et de la justice, ceux mêmes contre qui la révolution s'était faite et qui l'avaient d'abord combattue. Mais il comprit aussi, et il comprit avec non moins de force, ce que c'est qu'un peuple sans croyance, une liberté sans contrôle, un pouvoir sans contre-poids. Il prit en horreur les excès de théorie où se jeta la révolution, ces principes tout chargés de tempêtes de la souveraineté du nombre, sans acception des lumières etde la moralité. L'empreinte qu'il en reçut ne devait jamais s'effacer.

Plus tard, dans la force de l'âge mûr ou dans la vieillesse, Royer-Collard, resté le champion de la plupart des idées libérales de la Constituante, se montra fort peu favorable aux apothéoses posthumes de la Convention et de ces hommes transformés depuis en héros providentiels. Il s'exprimait avec une énergie très-crue sur le compte de Robespierre et sur ce Danton qui l'avait autrefois vivement et inutilement pressé d'entrer avec lui au club des Cordeliers; et dans ses admirables discours, il nous semble, au milieu de cet enthousiasme contenu, de ce feu intérieur et caché, de ce ton pénétré dont il parle de la liberté et de l'égalité civile, sentir circuler je

ne sais quel frémissement, je ne sais quel frisson de terreur qui montre l'homme préoccupé jusqu'à l'épouvante des excès populaires.

Royer-Collard ne resta pas simple spectateur de la révolution de 1789. Comme les Rœderer, les Daunou et tous ces hommes animés de sentiments de modération, qui se déclarèrent contre l'ancien état de choses, parce qu'il n'y voyaient que le désordre constitué, l'anarchie des pouvoirs et un perpétuel état de guerre, Royer-Collard prit aux événements une part active et militante. Le jeune avocat, qui n'avait guère plus de vingt-cinq ans, fut nommé président de la section de l'île Saint-Louis, et fit partie de la municipalité de Paris. Il fut alors populaire, non pas seulement de cette popularité électorale qu'il devait plus tard conquérir, mais d'une vraie popularité, et l'on ne peut s'empêcher de sourire en songeant que le futur philosophe, que le grave et vénérable professeur, que le politique imposant et dédaigneux qui devait formuler un jour les principes de la monarchie constitutionnelle, souvent, en regagnant sa maison, était accompagné par les acclamations et presque porté en triomphe par l'enthousiasme des porteurs d'eau de l'île Saint-Louis, qui formaient la majorité de ses commettants et des classes illettrées de sa section.

Il resta dans la commune jusqu'au jour où elle fut envahie et renversée par les auteurs de la révolution du 10 août. Peu de temps après, député à la barre de la Convention par la section de Paris à laquelle il appartenait, il vint faire entendre des paroles qui auraient pu prévenir les sanglantes proscriptions du 31 mai. Proscrit lui-même alors, comme tous les amis modérés de la

révolution, il quitta Paris et vint demander un asile à sa mère. Celle-ci, sans s'émouvoir, fit venir une jeune servante nommée Marie-Jeanne. Sa maîtresse lui dit: « Vous vous tiendrez tous les jours à l'étage le plus élevé de la maison, et vous nous avertirez, si vous apercevez de loin quelque danger. —Vous, dit-elle à un domestique, vous aurez un cheval toujours sellé, que vous monterez de temps en temps pour détourner les soupçons; et vous, mon fils, vous irez travailler aux champs : vous partirez avant le jour et ne reviendrez qu'à la nuit. » Le jeune avocat traversa ainsi le temps de la *Terreur*, poussant devant lui la charrue, sur laquelle il plaçait un livre tout ouvert, et occupant de la sorte à la fois le corps et l'esprit (1).

Royer-Collard fut nommé, en 1797, député de son département au conseil des Cinq-Cents. De retour à Paris, le jeune député se refusa aux intrigues qui tendaient à une restauration de la monarchie ; il croyait encore à la possibilité d'une république équitablement gouvernée. Mais bientôt le parti vainqueur au 18 fructidor, mettant par erreur Royer-Collard au nombre de ses ennemis, fit annuler son élection. « Bien des gens, a-t-il dit depuis, ont été persécutés pour une opinion qu'ils n'avaient ~~pas~~ et que la persécution leur a donnée. » Ce fut à cette époque seulement que, dégoûté de la violence qu'il voyait présider au gouvernement, il commença de croire à l'utilité du retour de la monarchie. Il entretint même avec les princes exilés un commerce de lettres,

(1) Nous ajoutons à notre *Étude* sur Royer-Collard, publiée dès 1847, ces détails que nous empruntons à un travail de M. A. Garniec, cité plus loin.

dans lequel il leur déconseillait les conspirations, les troubles intérieurs, l'intervention étrangère, et leur recommandait d'attendre la vacance du pouvoir et surtout le vœu de la France. Cette correspondance cessa dès la première année de l'empire. Cependant, avec cette persistance qui lui était propre, il ne renonça pas au dessein de faire adopter la liberté nouvelle à l'ancienne race royale, d'assurer les résultats de la révolution française, en lui donnant au dedans aussi bien que devant l'étranger l'appui de la légitimité.

C'est lui qui commença à mettre ce dogme en avant. Pour la plupart des hommes qui servaient alors ou qui devaient défendre plus tard la cause de la royauté en exil, la légitimité fut une passion chevaleresque, une affaire d'imagination et de cœur; pour M. de Talleyrand, elle fut, en 1815, au congrès de Vienne, un expédient de la diplomatie; il fallait forcer les rois coalisés à voir dans leur triomphe, non la défaite de la France qu'il leur eût été permis dès lors de traiter en pays conquis, mais le rétablissement pur et simple d'un principe commun à toutes les monarchies, qui les intéressait toutes, et que la révolution avait ébranlé. Royer-Collard la présenta comme une sorte de vérité philosophique, et de nécessité de la raison publique, trouvant dans le principe d'hérédité le gage et le symbole même de la conservation sociale.

Royer-Collard fut, nous venons de le dire, un des membres actifs du comité royaliste qui correspondait directement avec Louis XVIII. Il mit fin à cette correspondance en 1803, quand l'ordre se rétablissait en France, quand la force publique se réorganisait et qu'une opposition con-

stituée et agissante eût pu être regardée comme factieuse. De 1803 à 1811, il resta tout à fait étranger aux affaires, et dans le calme de la retraite, il s'adonna à l'étude des lettres et à la culture des sciences, surtout de la géométrie, s'occupant aussi, quoique accessoirement à cette époque, de cette science qu'il allait être bientôt appelé par M. de Fontanes, malgré ses longs refus, à enseigner dans la Faculté des lettres, je veux dire de la philosophie.

Condillac régnait alors. Sa philosophie pouvait à bon droit passer pour toute la philosophie française du dix-huitième siècle; jamais maître n'avait été moins contesté par ses disciples, jamais domination intellectuelle n'avait rencontré si peu d'opposition dans les corps savants. Depuis longtemps déjà il ne s'agissait plus de la combattre, mais de la fortifier et de l'étendre; toute l'originalité consistait dans la manière que chacun choisissait pour y réussir. Les Helvétius, les Saint-Lambert, les Volney, les Cabanis, les Tracy, et même ces libres disciples qui traversent une école en curieux ou qui n'y cherchent qu'une gymnastique pour la pensée, ne prétendaient guère alors à plus haute ambition que de commenter, d'appliquer, d'affermir ou seulement de bien entendre ce métaphysicien du dix-huitième siècle, auquel échut le singulier honneur d'avoir produit un système composé avec tant d'art et d'habileté, conduit avec une dextérité si admirable et une apparence de clarté si éblouissante, qu'il dissimule les questions qui lui échappent jusqu'à les laisser à peine soupçonner, et qu'il paraît résoudre sans obscurité et sans lacune celles qu'il n'envisage qu'à demi.

Ce ne fut pas en un jour que l'esprit pénétrant de

Royer-Collard put s'arracher à cette école étroite et insuffisante, mais forte, mais logique, mais une et puissante qui devait captiver longtemps la raison originale et libre de Maine de Biran, et retenir toujours à demi la lumineuse intelligence de Laromiguière. Royer-Collard en sortit pourtant. Un volume de Thomas Reid, traduit en 1756, et qui avait passé inaperçu, trouvé sur le parapet d'un quai et ouvert sur place, fut pour lui ce que fut pour Malebranche le *Traité de l'homme* de Descartes, une véritable révélation.

De puissantes raisons et des analogies frappantes devaient attirer Royer-Collard vers le philosophe d'Édimbourg. D'abord ce que proclame Reid avant tout, c'est la méthode d'observation et d'analyse, c'est-à-dire la méthode même que Condillac prêche sans cesse, mais sans s'y conformer ; les habitudes d'esprit de Royer-Collard se trouvaient donc ainsi ménagées ; et, d'accord sur la méthode, il ne s'agissait plus que de juger les deux philosophes sur la fidélité qu'ils lui gardaient. Ensuite, ce qui éclate, ce qui respire à chaque page de Reid, c'est le bon sens, c'est l'honnêteté. Quels attraits pour Royer-Collard ! L'analyse appliquée pour la première fois avec un désintéressement absolu de toute vue systématique à la nature humaine, la philosophie considérée comme l'expression réfléchie du sens commun, des principes également éloignés du sensualisme dominant et des rêveries qui se mêlent à la philosophie du dix-septième siècle, un spiritualisme solide et décidé, mais sage et conciliateur, tous ces mérites qui sont propres à la doctrine écossaise, allaient merveilleusement à un esprit plus désireux de savoir avec certitude que de suppo-

ser avec génie, et dont la supériorité n'est aussi que la forme la plus haute du bon sens.

Presque tous les réformateurs en philosophie, avant d'entrer dans le détail de leurs doctrines, commencent par prononcer le mot d'affranchissement ; ils attirent du moins l'attention par l'attrait de quelque grande et éclatante question, capable de frapper universellement les esprits, et dont ils promettent une solution nouvelle et décisive. Telle ne fut point la marche de Royer-Collard. Appelé en 1811 à la chaire de philosophie de la Faculté des lettres, il ne parla pas d'émancipation, il aborda la réforme philosophique sans bruit, sans éclat, avec fermeté, mais de côté pour ainsi dire. Sait-on quelle est la question que Royer-Collard posa devant ses trois auditeurs de la première leçon, lesquels allaient en amener d'autres? Il vint agiter une question bien aride, bien étroite en apparence, bien étrange surtout, et qui dut faire sourire, qui va faire sourire encore, j'en suis sûr, plus d'un lecteur, la question favorite du philosophe écossais T. Reid, la question de savoir si le raisonnement peut démontrer l'existence du monde extérieur! Prouver que la philosophie de la sensation, qui fait l'honneur insigne au monde extérieur de le regarder comme l'unique source de nos idées, ne nous assure même pas de l'existence de ce monde, bien plus, qu'une dialectique sévère conduit irrésistiblement et de fait a mené les sensualistes les plus conséquents et les plus profonds à contester la réalité de la matière ; prouver à tous ces esprits qui s'appelaient avec orgueil des esprits pratiques, des philosophes positifs, que les principes de Condillac emportaient fatalement cette conséquence si peu positive et si

peu pratique, le doute absolu sur les objets qui nous entourent, quelle gageure ! Et pourtant cette conséquence absurde, extravagante, Royer-Collard ne l'imposait pas arbitrairement à l'école qu'il combattait ; elle l'avait elle-même dégagée, elle en avait fait gloire, il ne s'agissait que d'arracher le même aveu à ses adeptes trop timides : voilà la vérité que pendant plus de deux années Royer-Collard ne cessa d'environner d'une éclatante lumière, qu'il ne cessa de démontrer à un auditoire de jour en jour plus nombreux et plus persuadé, la logique et l'histoire en main. Ce qu'il mit de sagacité comme philosophe, de vigueur impérieuse dans le style et de perfection comme écrivain dans l'accomplissement de cette tâche est surprenant et presque inouï.

Si Royer-Collard se fût annoncé en régénérateur du spiritualisme, en apôtre des doctrines si élevées de Descartes et de Platon, on ne l'eût pas écouté ; le siècle eût continué son chemin encore assez longtemps peut-être. Il fallait s'y prendre plus doucement ; il fallait user d'adresse dans l'intérêt de la vérité. Montrer à ces intelligences si en garde contre l'hypothèse, si éveillées contre tout ce qui avait l'air de la rêverie, que c'était Condillac qui était téméraire, que c'était Reid qui était toujours sensé et plein de retenue, établir jusqu'à l'évidence qu'un spiritualisme modéré, renfermé dans de justes, mais inattaquables limites, répond bien mieux, répond même seul à la méthode et à l'esprit de ces sciences dont on était si fort épris et aux besoins du cœur humain déjà bien las de ne rien croire, enfin à cette liberté politique dont il est, pour qui sait voir, le plus solide appui, cette méthode était celle qu'eût conseillée une tactique

habile pour arriver jusqu'aux âmes ; mais, j'ai hâte de le dire, ce ne fut point une tactique pour Royer-Collard, ce fut l'expression fidèle de sa propre pensée qui partageait la disposition commune, même en s'en séparant sur les résultats. Il conduisit les esprits jusqu'au point où ils pouvaient aller, et lui-même ne s'avança pas au delà, aimant mieux restreindre un peu son horizon et le dominer tout entier.

Cependant ses leçons ne portent pas seulement sur les connaissances des sens extérieurs, comme on l'a dit quelquefois, mais sur toute la perception externe, entendue dans l'acception la plus large, c'est-à-dire sur la connaissance de tout ce qui est hors de l'esprit, et, par conséquent, sur les données de la raison pure. On est étonné de la profondeur à laquelle il s'est enfoncé dans un sujet auquel il s'est appliqué si peu de temps.

« Le phénomène de la sensation, dit un juge très-compétent (1), est un phénomène très-complexe. Il était resté obscur non-seulement dans Descartes et dans son école qui refusait aux sens toute participation à la connaissance, mais même dans Locke et dans Condillac, qui en dérivaient toutes les idées. Reid montra dans la *Recherche sur l'entendement humain*, que les sens connaissent, qu'ils ne sont pas seulement le théâtre de certains mouvements à propos desquels, comme le disait Descartes, l'intelligence conçoit des idées qui lui sont

(1) M Adolphe Garnier, le successeur de Royer-Collard dans sa chaire de philosophie et le digne continuateur de ses doctrines. M. Garnier a publié une savante et piquante étude sur Royer-Collard dans la *Revue des deux mondes* et dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Nous lui empruntons cette analyse parfaitement faite des idées de l'illustre philosophe.

propres et qui pourraient ne pas ressembler aux objets extérieurs ; mais que les sens saisissent les objets extérieurs eux-mêmes, qu'ils les connaissent, c'est-à-dire qu'ils jugent de leur existence, et qu'en conséquence, la sensation contient un jugement. Reid fit voir que, faute d'avoir reconnu que les sens perçoivent, c'est-à-dire qu'ils prononcent un jugement sur l'existence de leur objet, tous les philosophes, aussi bien ceux de l'école de la sensation que ceux de l'école de la raison, s'étaient mis dans l'impuissance d'affirmer l'existence du monde extérieur. Royer-Collard fut extrêmement frappé de cette remarque, et il employa toute la première année de son enseignement à la développer. Dans la seconde année, il porta son étude sur les objets que l'esprit découvre, à propos des connaissances fournies par les sens, c'est-à-dire sur les connaissances de l'entendement pur ou, comme le dit Descartes, de l'intuition de l'esprit, *intuitus mentis*. Cette partie de son enseignement, où il resserra et fortifia les découvertes de Reid sur les connaissances les plus importantes de l'esprit humain, est celle qui doit surtout fixer notre attention. Nous l'analyserons, en conservant, autant que possible, les expressions mêmes de l'auteur.

« Les sens, dit Royer-Collard, nous font connaître les qualités des corps ; l'entendement pur nous fournit le principe d'induction ou l'idée de la stabilité et de la généralité de la nature, le principe de causalité, la notion de la substance, de l'espace et du temps. Le principe d'induction contient les deux jugements suivants : 1° l'univers est gouverné par des lois stables ; 2° il est gouverné par des lois générales. Les qualités de la nature

qui sont connues dans un point de la durée, sont connues pour tous les autres points ; celles qui sont connues dans un seul cas, le sont pour tous les cas semblables. L'induction nous donne l'idée de l'avenir et rend possible le jugement par analogie. Sans l'induction, il n'y aurait que des faits particuliers et passagers ; la nature bornée au moment présent serait pour nous comme un vaste cadavre. Les sciences physiques reposent sur l'induction, et les sciences mathématiques sur la déduction. Le principe d'induction n'est pas un principe nécessaire comme le principe de causalité et la notion de la substance, de l'espace et du temps, et il ne dérive cependant pas de l'expérience ; il en découle si peu, qu'il agit le plus fortement à l'âge où l'expérience est le plus faible. L'induction est encore ce qui nous fait communiquer par le langage avec nos semblables. Sans elle, comment saurions-nous que les hommes emploient aujourd'hui les signes dans le même sens qu'hier, et qu'ils leur conserveront demain la même signification qu'aujourd'hui ? D'où nous vient cette prescience des actions libres de l'homme ? Elle nous vient de notre nature elle-même : il faut donc mettre l'induction au nombre des principes intellectuels qui se distinguent de nos sens.

« Le principe de *causalité* s'exprime en ces termes : *Tout ce qui commence d'exister a une cause*, expression qu'il ne faut pas confondre avec cette proposition tautologique : Tout effet a une cause. Dès qu'on pose l'effet, on pose la cause, puisque le mot *effet* signifie un phénomène produit par une cause ; mais l'expression *ce qui commence d'exister* ne contient pas l'idée de cause ; il

faut donc l'y ajouter : c'est l'expérience qui nous donne la notion de ce qui commence d'exister ; mais ce n'est pas elle qui nous fournit l'idée de la nécessité de la cause. Ce principe est ou un préjugé, ou un produit du raisonnement, ou une généralisation de l'expérience, ou un primitif, évident de lui-même, fourni par la raison pure. S'il est un préjugé, qu'on tâche de le détruire; s'il est un raisonnement, qu'on en montre les prémisses; s'il est une généralisation de l'expérience, il sera général, mais non absolu, nécessaire, universel. L'expérience extérieure ne peut produire ce principe, car elle ne nous montre qu'une succession de phénomènes. L'expérience intérieure nous donne bien la notion d'une cause, c'est-à-dire de celle que nous sommes, car le *moi* est une cause ; mais c'est une cause spéciale et non une cause universelle et nécessaire. Il reste donc que la notion d'une cause nécessaire et éternelle soit un principe évident de lui-même, fourni par la raison.

« Le principe de la *substance* est immédiat comme le principe de causalité, et n'est dérivé d'aucun autre. Dire que le néant n'a pas d'attribut, pour prouver que la substance existe, c'est faire un cercle vicieux. Il ne faut pas raisonner sur cette notion comme les anciens et les scolastiques ; il ne faut que la constater. Si l'idée de la substance est relative à celle de la qualité, on ne doit pas la nier pour cela, comme le fait Condillac. Nous acquérons à la fois l'idée de qualité et l'idée de substance : l'une par la perception des sens extérieurs ou de la conscience, l'autre par l'entendement. Nous ne disons pas que nous soyons froissés par la dureté, mais par quelque chose de dur. On prétend que la substance n'est que la

collection des qualités; mais une collection suppose trois choses : 1° des individus existant réellement dans la nature; 2° un rapport de similitude entre ces individus; 3° un esprit qui aperçoit ce rapport. Or, ici les individus ne seraient que des abstractions, telles que la dureté, l'étendue, la forme ou la pensée, la sensibilité et la volonté, et il n'y aurait ni corps ni esprit. De plus, quel rapport de similitude existe-t-il entre la dureté et l'étendue, entre la pensée et la sensibilité? Dira-t-on que ces qualités existent dans le même lieu? Mais qu'est-ce que le lieu? Une qualité ou une substance? Si c'est une qualité, ajoutez-la aux autres qualités; si c'est une substance, la substance est donc autre chose que la collection des qualités. Enfin, que sera l'esprit qui aperçoit la collection? S'il est lui-même une collection qui en perçoive une autre, ce sera une addition qui aura la vertu d'additionner. Condillac dit que le *moi* est une collection de sensations; mais de deux choses l'une : ou la première sensation est sentie, ou elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, qu'on explique ce que c'est qu'une sensation non sentie; si elle est sentie, il y a un *moi* qui la sent. Le *moi* est déjà à la première sensation; il est donc autre chose que la collection des sensations. Condillac dit encore : Un corps est une collection de qualités que vous touchez, voyez, etc.; mais est-ce la dureté qui est dans la forme ou la forme qui est dans la dureté? ou si elles ne sont pas l'une dans l'autre, comment s'unissent-elles? Il faut qu'il y ait au fond de la collection une chose dans laquelle résident les qualités, c'est-à-dire une chose qui soit figurée, dure, mobile, etc., sur laquelle s'appuie la collection, et que la collection ne crée pas.

La collection n'est pas la même aux yeux de tous les individus, car elle est plus ou moins complétement connue de l'un que de l'autre, et cependant tout le monde se fait la même idée de la substance ; donc l'idée de la substance ne dépend pas de l'idée de la collection. La cause principale des erreurs que l'on commet sur la substance est l'ambition de faire dériver toutes les connaissances humaines d'une seule origine. La substance et la qualité ne sont séparées que par la pensée et par le langage, qui sont des analyses ; mais elles sont inséparables dans la réalité. Nous ne savons point quelle est la nature de la substance ; nous savons seulement qu'elle existe. Il y a dans toute science des bornes qu'elle ne peut passer. *La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous mènera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée.*

« La notion de l'*espace* est actuellement dans notre intelligence. Nous ne pouvons remonter par la mémoire à une époque où elle n'y fût point présente. Il nous est impossible de concevoir rien hors de l'espace. Nous ne pouvons nous former une image sensible de l'espace infini ; nous le concevons seulement. L'espace est conçu comme éternel et indestructible. C'est une notion nécessaire qui nous impose une croyance absolue. Cette notion ne dérive point de l'expérience : nul de nous n'a vu l'infini ; ni du raisonnement : où en est le principe? Il faut la rapporter à une loi spéciale et primitive de notre intelligence. La circonstance psychologique dans laquelle nous a été donnée la notion de l'espace, est la perception de la solidité par le toucher. L'espace que

nous concevons à propos de la solidité, laisse celle-ci bien loin en arrière ; car il devient, dans notre esprit, universel et éternel. Il ne faut ni confondre l'espace avec l'ordre et la situation des corps, ainsi que l'a fait Leibnitz ; ni le regarder comme un attribut de Dieu, suivant l'exemple de Clarke. Si l'espace était un attribut de Dieu, aucune pensée humaine ne les aurait séparés, et l'esprit passerait de l'un à l'autre, comme il passe de la modification à la substance. L'espace est distinct du corps et de Dieu ; il est aussi distinct de notre esprit, et il existe en lui-même.

« Pour rendre compte de la notion de la *durée*, il faut distinguer la durée contingente et la durée absolue. La notion de la première est due à la mémoire, dont l'objet est une chose passée. On ne peut concevoir une chose passée sans concevoir la durée du *moi* entre cette chose et le moment présent. La notion de la durée ne vient pas de la notion de succession, car la possibilité de la succession présuppose la durée ; elle ne vient pas non plus de la notion du mouvement, car la notion du mouvement implique déjà celle de la durée, et il suffit, d'ailleurs, de la mémoire de nos pensées pour nous donner l'idée de la durée. Il n'est même pas besoin d'une suite de pensées pour nous donner la notion de la durée. Cette notion nous viendrait dans une seule opération de notre esprit, puisque cette opération aurait elle-même une durée. Nous n'aurions pas l'idée de l'espace sans le toucher, ni l'idée de la durée sans la mémoire. La durée ne nous est donnée que comme *notre* dans la mémoire ; par induction, nous concevons que toute chose dure, comme nous durons nous-mêmes. Quand on dit que

les choses extérieures durent, on veut dire qu'elles coexistent à tous les instants de notre durée. Nous seuls, nous réalisons, nous localisons, en quelque sorte, la durée observable, comme les corps seuls réalisent l'étendue, objet de l'observation ; et de même que, pour nous, la mesure de l'étendue ne peut être qu'un corps étendu, de même la mesure de la durée ne se rencontre que dans cette fraction de la durée universelle qui nous est accordée et qui s'écoule en nous. En un mot, la durée observable ne sort jamais du *moi*, pas plus que l'étendue observable n'y peut entrer. Le mouvement volontaire nous donne une mesure exacte de la durée, parce que l'activité de l'âme y est plus marquée que partout ailleurs, et que la seule durée que nous mesurions est celle de l'activité de l'âme. La mémoire nous atteste que chaque effort volontaire simple est d'égale durée; or, comme chaque effort peut se traduire au dehors par un pas, c'est-à-dire par un mouvement, et, en conséquence, par une portion d'étendue, nous avons des parties d'étendue qui sont entre elles comme les durées de nos efforts volontaires ; et si nous sommes sûrs de l'uniformité de ces durées, nous pouvons appliquer la mesure de l'étendue parcourue à la mesure de la durée écoulée. Au lieu de nos pas, supposez le mouvement d'un pendule, dont nous vérifions l'égale durée en la comparant à celle de nos efforts volontaires, et vous comprendrez comment les oscillations du pendule peuvent nous servir à mesurer la durée du jour. D'où vient que nous estimons si diversement les parties de notre propre durée ? De ce qu'on les *estime* et de ce qu'on ne les *mesure* pas. Pour les mesurer, il faut 1° faire attention

à la durée de notre activité ; 2° diviser mentalement cette durée en parties observables, comme on l'a indiqué plus haut dans l'exemple du mouvement volontaire ; 3° additionner toutes ces parties. Or, c'est ce qu'on ne fait pas. On ne se trompe d'ailleurs que sur des durées de grande étendue. Dans ces heures qui s'écoulent si rapidement ou si lentement, faites un pas, appelez quelqu'un : le moment rempli par cet acte ne vous paraîtra ni plus long ni plus court que de coutume. L'homme est incapable de mesurer la durée sans la traduire au dehors par une étendue, et de mesurer l'étendue sans la durée ; car, pour mesurer la durée, il faut compter, et pour compter, il faut durer : c'est le temps qui est le père du nombre.

« A l'occasion de notre durée, la seule que nous observions par la mémoire, nous concevons la durée des choses contingentes hors de nous, et enfin une durée indépendante de nous et des choses matérielles, durée invariable, illimitée, éternelle, universelle, nécessaire. Ces deux autres durées ne sont pas déduites de la mienne ; elles me sont données à son occasion. Elles ne sont pas, non plus, des abstractions réalisées, car une abstraction réalisée, c'est une qualité remise dans son sujet. Si la durée d'autrui est l'abstraction de ma durée réalisée, qu'en résultera-t-il ? L'abstraction de ma durée étant la durée réalisée ou remise dans son sujet, elle me donnera *moi* durant, et non pas la durée d'autrui. S'il n'y a au dehors de moi que ma durée réalisée, rien au dehors de moi n'a une durée qui lui soit propre, et le monde est une chimère. Mon père ne dure pas : c'est ma durée que je vois dans ce que j'appelle la sienne, et c'est ici le fils

qui engendre le père. La durée d'autrui n'est donc pas une abstraction de la mienne, et la durée absolue n'est pas abstraite de la mienne, ni de celle des autres choses ; elle en est indépendante. Selon le *Traité des sensations* de Condillac, il n'y a que des durées relatives, et ce qui est un millier de siècles pour les uns peut être, non pas seulement selon la simple apparence, mais réellement et en soi, un instant pour les autres. Si on peut mettre un siècle en un instant, on peut mettre Paris dans une bouteille. Nous pouvons nous tromper sur la mesure de la durée et de l'étendue, mais nous concevons l'une et l'autre comme invariables en elles-mêmes. L'espace et le temps deviennent pour nous indépendants des objets qui les introduisent dans notre pensée. Ils ne peuvent être supposés anéantis, quoique l'objet qu'on a touché ou dont on se souvient puisse l'être. Ils deviennent universels et immuables. Nous ignorons ce que sont le temps et l'espace, mais nous les regardons comme indépendants de notre pensée. Le temps et l'espace sont infinis et non pas seulement indéfinis. L'indéfini peut avoir des limites, dont on fait abstraction pour le moment, et ces limites, on peut les déplacer toujours sans jamais les faire disparaître, tandis que l'infini est ce dont on affirme que les limites ne peuvent être atteintes. »

En reconnaissant l'immense valeur relative de Royer-Collard en philosophie, on peut demander aussi quelle est sa valeur absolue. Y porte-t-il le génie de la découverte ? A cette question je réponds hardiment que non.

Pour le fond des idées, Royer-Collard, c'est Reid, tout Reid, mais rien que Reid. La discussion qu'il soulève

est la même; les arguments qu'il emploie sont les mêmes, les doctrines psychologiques, les mêmes encore sans exception ni réserve. On peut aussi demander si, à défaut de l'invention, il eut cette érudition, cette science vaste qui élève Bayle, par exemple, jusqu'au rang de philosophe, auquel il ne pourrait guère prétendre sans elle. A cette question nous répondrons encore qu'il n'en est rien. Que savait Royer-Collard en abordant l'enseignement de l'histoire de la philosophie? Il savait son Condillac et son Reid. Platon, qui plus tard devait être sa lecture assidue, il l'ignorait absolument; Leibnitz, il ne le connaissait qu'à travers lès appréciations du docteur d'Édimbourg. J'en dirai autant de la philosophie française, de la philosophie du dix-septième siècle. Il parle de Malebranche sur la foi de Reid, et ne connaît de Descartes que le *Discours sur la Méthode*. Royer-Collard n'est donc ni inventeur ni érudit. Et maintenant qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée, qu'on n'aille pas attribuer à ce jugement un sens qu'il n'a pas. Cet homme, qui ne fut point inventeur, est l'auteur d'une révolution; cet homme, qui n'était point un savant, a commencé le plus grand mouvement d'érudition philosophique qui jamais ait été. Comment s'expliquer cette anomalie? C'est qu'il y a sous cette doctrine d'emprunt une force cachée et partout présente, c'est qu'il y a quelque chose de plus original que les idées qu'il exprime. Quoi donc? C'est l'auteur lui-même. Voilà ce qui m'explique son influence. Lisez ses *Leçons de philosophie*, vous y rencontrez à chaque ligne Royer-Collard. Vous attachez-vous au fond seul des preuves, rien ne ressemble plus encore une fois à Thomas Reid; vous attachez-vous à la forme, à

l'exposition, rien n'y ressemble moins. Il n'y a plus entre eux de commun que je ne sais quel parfum d'honnêteté qui plaît à l'âme, mais d'honnêteté plus douce chez le professeur écossais, plus élevée et plus mâle chez Royer-Collard. Comme il domine sa tâche, comme il lui paraît supérieur! Quelle personnalité respire jusque dans le sein de ces abstraites déductions! Du cercle étroit où il se confine, quelles échappées rapides, mais sublimes, vers le monde invisible! Comme il sait découvrir, dans les questions les plus étrangères, ce semble, à la pratique, les destinées de l'âme et le bon ordre des sociétés qui s'y trouvent engagées! Enfin, comme il condense la lumière et comme il presse les arguments! Royer-Collard, en métaphysique, est comme toujours un homme d'autorité et au besoin un homme d'opposition. C'est une parole imposante et c'est une dialectique acérée, c'est un enseignement qui affirme et c'est une logique qui renverse. Dirai-je ce qui frappe avant tout dans ces *Leçons*, qui sont des discours, ce qu'on ne peut jamais oublier une fois qu'on en a été touché, et comment n'en serait-on pas touché? C'est ce ton de maître, c'est cette voix d'orateur, c'est cet entraînement passionné de la logique qui vous saisit dès le début; c'est cette vive peinture des opinions aux prises ou qui semblent se dérober pour ne pas se laisser arracher la conviction de l'absurdité contenue dans leurs principes; pour tout dire enfin, c'est cet accent puissant et énergique, reconnaissable entre tous. L'accent! voilà ce qui fait le grand écrivain, car c'est là ce qui révèle l'homme. Pourquoi donc tant de gens autour de nous qui, dit-on, *écrivent bien*, parlent-ils tous la

même langue, ont-ils tous la même élégance monotone et fluide, semblent-ils tous, avec une certaine perfection des qualités secondaires, jetés dans le même moule? C'est qu'on peut être un esprit assez distingué et un personnage médiocre, c'est qu'on peut, sans passion et sans force, sans conviction et sans âme, acquérir une honnête habileté dans le métier d'écrire. Cela s'apprend comme autre chose, comme la gymnastique, par exemple, comme la danse ou l'escrime, comme l'art de faire passablement des vers latins ; il n'y faut qu'un peu d'aptitude et beaucoup de pratique. Mais une grande âme ne s'apprend point, mais n'est pas qui veut une personne d'élite dans le genre humain. Ce que j'admire dans Pascal, dans Bossuet, ce n'est ni la concision mathématique du langage, ni la pompe et l'éclat extérieur de la phrase, c'est l'âme manifestée par le ton, mise à nu et à chaque instant trahie par l'accent. Sans être leur égal, Royer-Collard est de leur famille, car lui aussi il a un accent qui n'appartient qu'à lui seul dans la langue française.

« Sa diction, a dit de lui son illustre successeur à l'Académie française (1), comme celle de tout grand esprit uni à une nature vive et forte, est profondément individuelle. S'il tient de nos classiques la pureté du goût, la propriété des termes, la variété des tours, le soin attentif d'assortir l'expression et la pensée, il ne doit qu'à lui-même le caractère qu'il donne à tout cela. C'est de la finesse avec de la grandeur, c'est une élégance qui n'ôte rien à la force, c'est une précision savante qui n'efface pas les teintes de l'imagination. On dirait qu'il grave sur

(1) M. de Rémusat, Discours de réception. — *Passé et Présent*, t. II.

acier, et cependant il colore vivement : il anime jusqu'aux idées, il passionne l'abstraction même ; son esprit généralise ce que le sentiment lui suggère. Il s'empreint lui-même partout ; il met du sien jusque dans l'absolu. Les déductions de cette logique sévère laissent percer une conviction véhémente. Jamais de négligence ni d'abandon, l'art est partout, il se montre avec excès peut-être, et il ne refroidit jamais ; il ne fait que rendre l'expression plus juste et la pensée plus acérée. Sous la parure de ce langage habile, dans les liens de cette étroite argumentation, on continue de sentir une âme forte et passionnée. L'homme palpite dans l'écrivain, et la raison, chez un grand cœur ému, ne peut manquer d'être éloquente. »

Aussi, en passant de la chaire du professeur à la tribune du député, il ne devait point avoir à changer ses armes et à rapprendre une autre éloquence. Le même ton affirmatif et convaincu, le même enchaînement puissant et serré, la même ardeur contenue, la même manière de poser quelque ferme et fécond principe, et d'en tirer les conséquences par voie de déduction, en un mot, le même ordre de pensée et de style dont il combat Condillac, il les emploie contre les ministres inconstitutionnels. En y ajoutant plus de cette indignation profonde contre les adversaires, plus de ce mépris qu'il laisse éclater contre les mauvais principes voisins de l'application, les admirables discours sur le sacrilége et sur la liberté de la presse trahissent, à ne pas s'y méprendre, le même auteur que la lèçon célèbre par laquelle il termine son cours de philosophie : c'est la même méthode, c'est la même touche.

Une chose me paraît distinguer alors l'opposition de Royer-Collard de l'opposition des autres constitutionnels de la chambre, de l'opposition que j'appellerais volontiers sentimentale et chevaleresque du général Foy, de l'opposition subtile et raisonnée de Benjamin Constant : c'est qu'elle invoque presque toujours, pour combattre les mauvaises lois, les principes mêmes mis en avant par ces lois. Ainsi, ce ne fut point par l'ironie, ou seulement par les idées de tolérance philosophique, qu'il combattit la loi du sacrilége, mais par le christianisme lui-même. Il la flétrit comme impie plus encore que comme inconstitutionnelle. Il cite non pas Montesquieu, non pas Voltaire, mais saint Hilaire de Poitiers, Fleury et Fénelon. C'est ainsi encore que lorsqu'il défend la liberté de la presse, en la revendiquant hautement comme un droit, il s'attache à montrer que le gouvernement trahit lui-même ses destinées, et court à sa perte par une répression exagérée et téméraire.

Le libéralisme de la restauration a critiqué habilement, vivement, savamment, les institutions et leurs abus. Royer-Collard est du très-petit nombre et à la tête de ceux dont l'opposition fut, selon une expression de nos jours, *organique* et gouvernementale.

Le libéralisme de la restauration, je parle de la majorité de ses adeptes, est comme un prolongement, un écho de l'esprit agressif et frondeur du dix-huitième siècle. Royer-Collard, en politique, semble ouvrir un âge nouveau, où il ne sera plus permis ni de gouverner au rebours de l'esprit public, ni de s'insurger contre le pouvoir de par le droit d'une critique purement négative ; où l'État sera tenu d'administrer en vue de la nar

tion, et en respectant la liberté, sous peine d'être impossible ; où l'opposition sera tenue d'avoir des principes, sous peine d'être impuissante.

Ce caractère politique de Royer-Collard empreint ses discours d'un cachet tout particulier. Ce qui y domine, ce n'est pas la facilité et la finesse ni l'éclat extérieur de la parole ou l'entraînement des passions : c'est la force de méditation, l'ampleur de la forme, la vigueur de l'expression, l'élévation continue du ton, avec une ironie grave et haute qui en tempère le sérieux, qui en relève l'uniformité.

Voici un passage de son discours sur la loi relative au sacrilége qui donne une idée de cette incomparable manière :

« Messieurs, les sociétés humaines naissent, vivent et meurent sur la terre. Là s'accomplissent leurs destinées ; là se termine leur justice imparfaite et fautive, qui n'est fondée que sur le besoin et le droit qu'elles ont de se conserver. Mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à Dieu, à une vie future, à des biens inconnus, dans un monde invisible. Ce sont les croyances religieuses, grandeur de l'homme, charme de la faiblesse et du malheur, recours inviolable contre les tyrannies d'ici-bas. Reléguée à jamais aux choses de la terre, la loi humaine ne participe point aux croyances religieuses ; dans sa capacité temporelle, elle ne les connaît ni ne les comprend ; au delà des intérêts de cette vie, elle est frappée d'ignorance et d'impuissance. Comme la religion n'est pas de ce monde, la loi humaine n'est pas du monde invisible. Ces deux mondes qui se touchent ne sauraient jamais se confondre. Le tombeau est leur limite.

« La croyance du chrétien est pour lui la vérité, la vérité qui vient de Dieu, que Jésus-Christ a enseignée aux hommes, et dont il a confié la prédication à ses apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles. Les gouvernements sont-ils les successeurs des apôtres, et peuvent-ils dire comme eux : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à*

nous? S'ils ne l'osent, et sans doute ils ne l'oseraient, ils ne sont pas les dépositaires de la foi, et ils n'ont pas reçu d'en haut la mission de déclarer ce qui est vrai en matière de religion et ce qui ne l'est pas. Dira-t-on que ce n'est pas là ce que fait le projet de loi? Je réponds que c'est là précisément ce qu'il fait, puisque la vérité du dogme de la présence réelle est le titre du sacrilége, et que le sacrilége est le titre du supplice. Dira-t-on que ce n'est pas de son autorité, de sa propre inspiration et par sa propre énergie, que la loi déclare le sacrilége, mais qu'elle l'a reçu de l'Église catholique, et que, loin de commander, en cette occasion, elle obéit? On ne fait que déplacer l'usurpation, et la confusion des deux puissances subsiste. Si ce n'est plus la puissance civile qui dicte la loi religieuse, c'est la puissance religieuse qui dicte la loi civile : contre la parole du divin maître, elle est de ce monde.

« J'attaque la confusion, non l'alliance. Je sais bien que les gouvernements ont un grand intérêt à s'allier à la religion, parce que, rendant les hommes meilleurs, elle concourt puissamment à l'ordre, à la paix et au bonheur des sociétés. Mais cette alliance ne saurait comprendre de la religion que ce qu'elle a d'extérieur et de visible, son culte et la condition de ses ministres dans l'État. La vérité n'y entre pas; elle ne tombe ni au pouvoir ni sous la protection des hommes. De quelque manière donc que l'alliance soit conçue, elle est temporelle, rien de plus; et c'est pourquoi elle varie à l'infini, réglée par la prudence selon les temps et les lieux, ici très-étroite, là très-relâchée. Il y a des religions d'État, des religions dominantes, des religions exclusives : tout cela est du langage grossier de la politique humaine. Est-ce qu'on croit, par hasard, que les États ont une religion comme les personnes, qu'ils ont une âme et une autre vie où ils seront jugés selon leur foi et leurs œuvres? Ce serait une absurdité : toute l'immortalité de Rome et d'Athènes est dans l'histoire. Est-ce qu'on oserait prétendre que les États ont le droit, entre les diverses religions qui se professent sur la terre, de décider laquelle est la vraie? Ce serait un blasphème. Il ne s'agit donc, dans les religions d'État, ou dominantes ou exclusives, que des cultes plus ou moins autorisés, plus ou moins privilégiés, et de l'établissement plus ou moins politique de leurs ministres, jamais de la vérité, qui s'échappe toujours de ces transactions. Nous savons que Jésus-Christ n'a rien changé à l'ordre public des sociétés, qu'il n'a rien retiré aux gouvernements de la terre ni ne leur a rien attribué; nous lisons dans l'Évangile qu'il les a laissés et respectés tels qu'ils étaient établis, parce que son royaume n'était pas de ce monde. Ce qu'ils sont, ils l'ont toujours été; ce qu'ils n'étaient pas avant Jésus-Christ, ils ne le sont pas devenus. Si donc, aujourd'hui, les religions d'État sont nécessairement la vérité, il en a toujours été ainsi, et Claude, mis au rang

des dieux par le sénat romain, a été vraiment dieu. Entre Dioclétien et les chrétiens, nul doute que l'erreur était du côté de ceux-ci, la vérité du côté de Dioclétien. Et, sans sortir de la loi que nous discutons, depuis trois siècles que la religion chrétienne est malheureusement déchirée en catholique et protestante, le dogme de la présence réelle n'est vrai qu'en deçà du détroit, il est faux et idolâtre au delà. La vérité est bornée par les mers, les fleuves et les montagnes; un méridien, comme l'a dit Pascal, en décide. Il y a autant de vérités que de religions d'État : bien plus, si, dans chaque État et sous le même méridien, la loi politique change, la vérité, compagne docile, change avec elle. Et toutes ces vérités contradictoires entre elles, sont la vérité au même titre, la vérité immuable et absolue, à laquelle, selon votre loi, il doit être satisfait par des supplices qui, toujours et partout, seront également justes. On ne saurait pousser plus loin le mépris de Dieu et des hommes; et cependant telles sont les conséquences naturelles et nécessaires du système de la vérité légale : il est impossible de s'en relever, dès qu'on admet le principe. Dira-t-on encore que ce n'est pas le principe du projet de loi? Autant de fois qu'on le dira, je répéterai que le projet de loi admet le sacrilége légal, et qu'il n'y a point de sacrilége légal, envers les hosties consacrées, si la présence réelle n'est point une vérité légale.

« Mais voici d'autres conséquences du même principe. On ne se joue pas avec la religion comme avec les hommes : on ne lui fait point sa part; on ne lui dit pas avec empire qu'elle ira jusque-là, et pas plus loin. Le sacrilége résultant de la profanation des hosties consacrées est entré dans votre loi : pourquoi celui-là seul, quand il y en a autant que de manières d'outrager Dieu? et pourquoi seulement le sacrilége, quand, avec la même autorité, l'hérésie et le blasphème frappent à la porte? La vérité ne souffre point ces transactions partiales. De quel droit votre main profane scinde-t-elle la majesté divine, et la déclare-t-elle vulnérable sur un seul point, invulnérable sur tous les autres, sensible aux voies de fait, insensible à toute espèce d'outrages? »

En 1827, Royer-Collard obtint un double honneur. Il fut appelé par l'Académie française qui s'adjoignit dans sa personne le philosophe éloquent, le puissant orateur, et aussi l'énergique défenseur de cette liberté de la presse en faveur de laquelle l'Académie protestait alors par l'organe de MM. de Châteaubriand, Michaud, Ville-

main et Lacretelle. Il fut nommé par sept colléges électoraux, triomphe unique dans nos fastes parlementaires! On peut dire en effet qu'en ce moment Royer-Collard représentait la France qui ne désirait pas, qui ne voulait pas de révolution nouvelle, mais qui désirait et voulait qu'on acceptât les grands résultats de celle qu'elle avait faite.

L'espérance un instant ranimée par le ministère conciliateur de M. de Martignac dura peu. M. de Polignac et Charles X s'entendirent pour mettre fin à une position fausse, en poussant le mal à l'extrême. Le nouveau ministère se déclara franchement contre toutes les idées qui avaient prévalu en France depuis quarante ans. Le roi, ajoutant aux discours rédigés par le ministère des phrases menaçantes, vint signifier à la chambre qu'elle eût à sacrifier à la volonté royale toute libre opposition. Royer-Collard, comme président de la chambre, par la fameuse adresse des 221, vint signifier à son tour à la royauté, d'ailleurs en des termes pleins de calme et de respect, la nécessité de choisir entre l'acceptation franche et loyale du gouvernement représentatif, ou la désaffection populaire. Inutiles paroles! le gouvernement faisait de son aveuglement une affaire de conscience et de religion. Avec tout l'entêtement des mauvais systèmes, avec tout l'emportement des convictions sincères, mais étroites, il marcha sans relâche aux abîmes, et la vieille monarchie tomba.

Elle tomba, et Royer-Collard, qui lui avait donné son appui et ses bienveillants avertissements, l'accompagna de ses regrets. Il ne prit aucune part à la révolution emportant derrière elle une dynastie qui l'avait trouvé fidèle

depuis les jours brillants de 1789 jusqu'aux temps désastreux de la république, jusqu'à l'époque glorieuse de l'empire, jusqu'à cette époque enfin de la restauration pour lui si pleine de déceptions et de sombres pressentiments. Il consentit à faire partie de la nouvelle chambre, parce qu'il vit l'ordre en péril, et soutint le pouvoir par dévouement pour la société sans chercher à prendre ou à donner le change sur ses véritables sentiments. Son attitude fut dès lors isolée et triste. Il cessa de participer aux luttes de la tribune, et ne prit la parole que dans trois circonstances solennelles : il prononça l'éloge funèbre de Périer, il combattit les lois de septembre, il s'éleva contre la coalition.

Plongé dès lors dans une sorte de contemplation méditative, il n'en sortait que par de vives saillies de raison et par des mots d'une mordante ironie. Il laissait tomber assez souvent quelqu'une de ces paroles élaborées qui semblent le jugement de la postérité sur un homme ou sur une question, et qui couraient rapidement, recueillies avec une avide curiosité. Cette justice dans la sévérité, nous devons le dire toutefois, ne se retrouvait pas toujours dans les traits échappés à la verve chagrine du vieillard. Royer-Collard, comme les gens qui ont beaucoup vécu, et comme sont portés à le faire les esprits épris d'un idéal sévère, était assez disposé à prendre tout en mépris. Il y avait à cela une raison plus intime. Les plus grandes âmes, non plus que celles du vulgaire, ne demeurent pas étrangères à cette souffrance un peu aigrie qui suit la déception des longues espérances, et, n'ayant pu réussir à fonder cette alliance qu'il avait rêvée de la branche aînée et des idées nouvelles, peut-être était-il à

son insu poussé à se venger sur ce qui l'environnait de ses illusions détruites. Au reste, cette opposition n'était pas dangereuse ; elle ne se témoignait d'ordinaire que par des bons mots atténués par des votes.

Royer-Collard a contribué pour une part très-considérable à trois grandes choses : il a réveillé le spiritualisme en France dans les études philosophiques ; il a maintenu et réorganisé l'Université ; il a enfin formulé les principaux dogmes et contribué à assurer la pratique plus sincère du gouvernement constitutionnel. Jamais homme n'a été plus digne d'une pareille œuvre. Il a été ce qu'on est peu de nos jours, profondément libre dans ses jugements, profondément désintéressé dans sa conduite. En lui, rien d'extérieur, rien d'emprunté. Le secret de sa force est en lui-même, et il est du petit nombre de ceux qui commencent par obéir aux principes pour avoir le droit de commander en leur nom.

Voilà la part de l'éloge, je la fais grande ; c'est qu'il y a en effet beaucoup à louer dans Royer-Collard pour quiconque étudie sa vie sans esprit de parti. Voici la part qu'on peut, je crois, faire à la critique. Comme philosophe, Royer-Collard a réduit la connaissance humaine à des bornes trop étroites ; il n'a pas tenu assez de compte de la tradition philosophique, il l'a traitée même souvent dans ses représentants les plus illustres avec une dureté injuste. Lui qui fait de la métaphysique, et de la métaphysique excellente, il s'exprime sur les métaphysiciens et sur leurs recherches avec un dédain inconséquent, ou, si l'on aime mieux, trop conséquent à l'esprit général qui régnait vers 1811. Elle est de Royer-Collard, cette phrase assurément très-spiri-

tuelle, mais qui ferait grand honneur à un sceptique : « L'histoire de la philosophie est-elle une étude stérile? Non, messieurs, il n'en est point de plus instructive et de plus utile, car on y apprend à se désabuser des philosophes et on y désapprend la fausse science de leurs systèmes. » Certes, un théologien ennemi de la philosophie ou un homme du monde ne dirait pas mieux, et il est difficile de caractériser avec plus de sans-façon les efforts de l'esprit humain, appliqués depuis trois mille ans à la recherche de la vérité. Entre l'homme du monde que le mot de philosophe fait sourire et le grave professeur, je ne vois ici qu'une seule différence, c'est la conclusion, et elle est à l'avantage de la logique du premier. Royer-Collard dit : « L'histoire de la philosophie est absurde, et c'est par là qu'elle est bonne à étudier. » L'homme du monde répète que l'histoire de la philosophie est absurde, et c'est pour cela qu'il se croit dispensé de l'étudier; il aime mieux la mépriser sur parole, et s'en réfère aux philosophes jugeant la philosophie. Royer-Collard n'a pas vu qu'il est bien difficile de séparer le mépris de la philosophie du mépris de son histoire, et du mépris de la philosophie celui de la raison humaine, dont elle n'est que la forme réfléchie et l'application savante. En politique, il n'a pas non plus échappé à la contradiction, et il lui est arrivé, selon l'expression de M. de Rémusat, *d'entreprendre parfois contre le possible*. Royer-Collard eut un grand esprit, un noble cœur, un beau caractère; mais je ne pense pas que ces éléments de sa nature furent toujours en parfait accord. Au reste, à ceux qui lui reprocheraient avec amertume ce qu'ils appellent ses contra-

dictions, je répondrai : D'abord ces contradictions ne tombent que sur des détails et sur telle ou telle application partielle de ses opinions, non sur l'ensemble de sa vie et de ses doctrines, lesquelles présentent une grande unité; ces doctrines et cette vie portent clairement écrit un seul principe : « Alliance de l'ordre et de la liberté. » Il n'a fléchi ni dans ses convictions, ni dans ses intentions. Il a donc la plus belle unité dont l'homme puisse se glorifier, la seule qui dépende entièrement de son libre arbitre, l'unité morale.

Ensuite, je demanderai si la contradiction, ce crime irrémissible entre tous aux yeux de beaucoup de gens qui n'estiment rien que la logique, est si facile à éviter entièrement à un esprit jaloux de concilier entre eux, soit les éléments si divers de la nature humaine, soit les éléments si complexes de la politique. Voyez tous les grands esprits conciliateurs, voyez, car je veux prendre haut mes exemples, voyez Leibnitz et Bossuet. Dites-le franchement, trouvez-vous que Leibnitz, essayant de concilier la raison et la foi, malgré les points de rapports nombreux qu'il y découvre, n'ait jamais laissé fléchir entre ses mains le fil d'une logique rigoureuse? Croyez-vous qu'il ne soit pas permis de relever dans ses écrits bien des explications forcées, bien des concessions de la théologie à la philosophie, de la philosophie à la théologie, assez peu propres à satisfaire ni l'une ni l'autre? Et pourtant peut-on nier que ce ne fût une entreprise généreuse, sensée, utile, de tenter un rapprochement entre ces deux puissances qui se traitaient en ennemies? Peut-on nier qu'il n'ait en l'essayant contribué pour une grande part à montrer que sur une foule de questions les réponses du

christianisme et celles de la raison sont les mêmes, et que leur empire se touche sans se confondre? Qui se chargera d'accorder tel et tel passage de la politique tirée de l'Écriture sainte avec les efforts de Bossuet pour séparer et concilier à la fois le spirituel et le temporel? Qui dira que l'évêque apostolique romain et le sujet de Louis XIV s'entendent toujours parfaitement en ce grand homme? Il n'y a guère qu'un seul moyen d'échapper absolument à la contradiction, c'est de n'adopter qu'un principe et de ne tenir aucun compte des autres. En philosophie, soyez voltairien, assurément la religion vous embarrassera peu; en politique, soyez pour la domination absolue du pape, comme M. de Maistre, vous ne serez guère empêché par les difficultés où s'est épuisé Bossuet pour concilier le temporel et le spirituel; soyez républicain, vous ne risquerez pas de vous fatiguer à accommoder à la monarchie les conditions de la liberté, comme l'a fait Royer-Collard. Prenez garde seulement que vos principes très-logiques ne soient qu'assez peu sensés et nullement applicables. Prenez garde de ne vous sauver de l'inconséquence que par l'incomplet et par l'absurde.

Royer-Collard avait tout ce qui donne la puissance sur les autres hommes, la conviction, l'éloquence, la fidélité opiniâtre dans les sympathies, et ces haines vigoureuses contre le mal, signe éclatant et trop effacé de la virilité de la pensée et du cœur. C'est ce qui communiquait tant d'autorité à sa parole, c'est ce qui rendait son silence même si imposant. C'est ce qui lui a assuré dans tous les sens où il a porté les forces vives de son intelligence, ce qu'il y a de plus doux au cœur de l'homme, l'influence, ce qu'il y a de plus beau au monde, l'influence utile.

PRINCIPES ET HISTORIENS

DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.

1850.

Combien de gouvernements cette espèce de sphinx impitoyable et toujours mystérieux qu'on appelle la révolution française n'a-t-il pas déjà dévorés! Nous poursuivons encore le mot tant cherché de cette révolution prodigieuse. Pour ce grand événement, l'ère des commentateurs a suivi de près celle des historiens. Avant la révolution de février, on se bornait à raconter la révolution française; aujourd'hui, on la discute, on la combat ou on la défend. Ce n'est plus d'un fait lointain qu'il s'agit, c'est de nous-mêmes, c'est de notre situation présente et de notre avenir.

Le moment nous paraît venu de résumer dans ses phases diverses cette longue tentative qui se continue depuis bientôt trente années. Il nous semble qu'on peut ramener à trois interprétations les diverses solutions proposées jusqu'à ce jour de la révolution française: — l'interprétation libérale ayant pour expression l'égalité civile et le gouvernement représentatif, l'interprétation radicale, et, enfin, si nier un problème n'est qu'une

façon abrégée de le résoudre, l'interprétation contre-révolutionnaire. La révolution n'ayant et ne pouvant avoir que ces trois sens, chacun du reste plus ou moins large, force nous est de choisir. Malheureusement, ces diverses interprétations s'offrent à nous sous tant de masques divers et au milieu d'un tel cortége de tristes souvenirs, que la France en est devenue, elle si enthousiaste, défiante et sceptique. Elle se demande s'il faut bénir ou déplorer cette révolution, dont le terme paraît reculer sans cesse, s'il faut l'accepter tout entière ou seulement en partie. La révolution, semble-t-elle se dire, est-elle dans toutes ses pensées le bien absolu? D'où vient alors que tant de mauvaises passions l'invoquent? Est-elle le mal absolu? Comment alors expliquer l'enthousiasme qu'elle a excité chez tant d'hommes intelligents et honnêtes? — Un demi-siècle, dans sa représentation la plus éclairée, se trompe-t-il ainsi du tout au tout? Le mal ne viendrait-il pas moins d'elle encore que de ses faux amis et de ses faux interprètes?

Telle est notre position vis-à-vis des amis et des adversaires de la révolution française que nous n'en sommes pas réduits à leur égard à des hypothèses et à des prévisions prophétiques : on les a vus à l'œuvre. Chacune des trois interprétations que nous avons nommées semble nous dire : Jugez-moi, jugez-moi comme doctrine, par les publicistes qui m'ont défendue ; — comme fait, par le bien ou par le mal que j'ai produit! — Voyez, par exemple, l'interprétation de la révolution dans le sens libéral. N'a-t-elle pas, par devers elle, toute une histoire de plus de trente ans, qui permet de la justifier ou de la condamner sans appel?

Tandis qu'entre les partisans du gouvernement représentatif il n'y a que des nuances plus ou moins accusées, on trouve entre les défenseurs du radicalisme des différences telles qu'elles vont jusqu'à la contradiction : mauvais signe, il faut le dire en passant, pour la vérité de la doctrine. L'interprétation radicale de la révolution française hésite entre l'hébertisme et Robespierre, entre M. Proudhon et M. Louis Blanc, en un mot entre l'anarchie et le despotisme ; il est juste pourtant de reconnaître qu'en général elle les associe. L'un exigera l'absolutisme comme moyen et une liberté anarchique comme but ; l'autre voudra l'anarchie comme instrument en se proposant le despotisme comme objet final ; là est, avec sa différence essentielle, l'incontestable unité de l'école. Elle aussi a eu son règne, et on s'en souvient ! Elle s'est fait assez connaître sous le nom de *comité de salut public*. Matée sous l'empire, se cachant sous la restauration, frémissante sous le gouvernement de 1830, elle a vu refleurir, de février à juillet 1848, quelques-uns de ses beaux jours d'autrefois. Elle a passé depuis lors par des phases décroissantes de succès, sans se tenir jamais pour battue : elle espère toujours. Son émigration a commencé dès l'heure où elle a vu reparaître, indignée, un uniforme dans la rue et un peu d'ordre dans la loi ; Londres est son Coblentz.

L'interprétation démagogique est condamnée à ne pas s'arrêter : la logique absolue est de son essence : il faut qu'elle aille, toujours et jusqu'au fond, ou qu'elle cesse d'être. Pour elle, révolution ne veut pas dire *liberté*, mais *nivellement*. Aussi soutient-elle, et avec raison, suivant son point de vue, que la révolution française est

lâchement trahie toutes les fois qu'elle ne vient pas aboutir aux conséquences les plus extrêmes. Injuste envers le gouvernement représentatif, lorsqu'elle lui adresse le reproche d'inconséquence, comme si le gouvernement représentatif n'avait pas pour caractère éminent de poursuivre non un principe unique, mais la conciliation de plusieurs principes, elle n'est que fidèle à elle-même quand elle ne veut se contenter ni du suffrage universel, ni d'une assemblée unique, ni d'un pouvoir exécutif à courte échéance. Pour qu'elle se trouve un peu satisfaite, ses publicistes les plus autorisés sont là pour le dire, il lui faut le peuple incessamment assemblé, nommant et révoquant tous les fonctionnaires de tous les ordres, élisant ses députés et pouvant les destituer comme de simples commis, chaque jour et à chaque heure ; il lui faut le peuple décidant tout par lui-même. Jusque là on peut bien être, à ses yeux, sur la pente de la démocratie absolue, mais il est faux que celle-ci règne ; la révolution française n'est qu'en voie de succès, elle n'est pas finie.

La solution contre-révolutionnaire a fait longtemps la morte; elle paraît se réveiller. Comment se présente-t-elle aujourd'hui? Historiquement elle a peu réussi. Napoléon a fait deux choses à l'égard de la révolution française : au point de vue social, il l'a maintenue et organisée; politiquement, il l'a combattue. Personne n'a fait davantage pour asseoir et consolider l'égalité civile; on sait qu'il a traité tout différemment la liberté. Sans abuser de l'aveu que lui arrachait l'exil, quand il proclamait que les idées libérales avaient plus contribué à sa chute que les armées coalisées, il est certain qu'elles en furent, au moment le plus décisif, une des causes

déterminantes. C'est encore, il faut bien le reconnaître, la même solution contraire aux principes de la révolution française qui a fait prendre à la restauration le chemin de l'exil.

Agiter la question de la révolution française, c'est, on le voit, et on le sait de reste, être encore, qu'on le veuille ou non, au cœur de la politique contemporaine, je pourrais ajouter au cœur même de la pensée moderne. Et certes, pour en faire accessoirement la remarque, si quelque chose dispense d'établir une fois de plus que la révolution n'est pas un fait accidentel, suivant la vieille thèse que nous voyons le paradoxe reprendre en sous-œuvre, c'est cette fécondité même qu'elle ne cesse de déployer, tant dans la sphère des réalités positives que dans celle des idées. Dieu n'a donné à un pur accident une telle puissance, ni pour le bien, ni pour le mal, ni pour le vrai, ni pour le faux. Combien de systèmes ne produit pas tous les jours cette révolution, fille elle-même, en partie, des systèmes ! Les théories même plus spécialement philosophiques, en Allemagne et en France, ne semblent-elles pas, pour la plupart, s'échapper de son sein ? Ainsi qu'une religion, elle a eu et elle a ses apôtres, ses illuminés, ses martyrs, ses inquisiteurs, ses schismes, ses hérésies, ses sectes sans nombre. Depuis que les pieuses histoires ne paraissent plus guère charmer et enflammer ses veilles, c'est là que le peuple vient le plus souvent s'enivrer de souvenirs, chercher ses objets d'imitation et de culte. La révolution est à peu près pour lui ce qu'ont été l'Évangile et les saintes légendes au moyen âge, et la Bible au seizième siècle, cette *tradition* qui, sous une forme ou sous une autre, n'est guère moins nécessaire à

son âme que le travail à ses bras. Raison de plus pour soumettre à un examen sévère les jugements qu'on en porte.

I

De 1800 à 1814, on parle peu de la révolution ; le sujet n'était pas pour plaire : il était gênant pour ces jacobins anoblis, dont quelques-uns étaient trop heureux de cacher leurs taches de sang sous une pourpre récente. L'ère nouvelle, c'était l'empire ; tout le reste paraissait vieux comme le sacre de Clovis à Reims, vieux comme les proscriptions de Marius et de Sylla. Vint la restauration ; elle nous reportait en plein dans le passé : serait-ce en 1788 ou en 1789? Là était la question. 1788 parut être plus de son goût. La France s'obstinait à préférer l'autre date : de là une lutte acharnée. Retracée sous cette influence, l'histoire de la révolution dut nécessairement s'y passionner. Joignez à l'irritation causée par cette résistance intérieure la colère patriotique de traités récents imposés au pays. Supposez alors qu'un historien à la fibre française, sous l'impression ou plutôt sous l'impulsion même du sentiment national qui saigne, raconte à ses contemporains la lutte révolutionnaire : ce sentiment dominera, effacera tout à ses yeux ; 92 et 93 lui apparaîtront surtout comme la révolution armée, sauvant la France à tout prix. Si l'ennemi nous menaçait en 1792 et en 1793, en 1814 et en 1815 il avait planté ses tentes au cœur de Paris, et, à tort ou à raison, le pays en rendait responsables ceux qui étaient rentrés à sa suite. Ne l'oublions

pas, si nous voulons nous rendre compte de la manière dont l'histoire fut écrite alors.

On a reproché à l'*Histoire de la Révolution française* de M. Thiers d'être une justification systématique des moyens violents, une apothéose raisonnée de la force et du succès. C'est juger, selon nous, avec trop de rigueur et comme on jugerait un traité de philosophie, cet éminent travail d'histoire politique. Explication rétrospective atténuante, plaidoyer aussi substantiel qu'animé de politique contemporaine, et non généralisation de philosophe, pur récit enthousiaste d'une grande bataille, que l'auteur jugeait livrée et gagnée une fois pour toutes, telle m'apparaît cette histoire, écrite, il faut l'ajouter encore pour être juste, dans un temps de sécurité relative, où, derrière la lutte politique toujours en suspens, on ne soupçonnait guère une nouvelle question sociale grosse de luttes futures. On doit pourtant le reconnaître : malgré la tolérance pour les opinions et la pitié pour les victimes, il transpirait à travers le cours de ce récit, rapide et coulant jusqu'à paraître complice, deux impressions très-vives, très-contagieuses : les héros de la révolution en paraissaient grandis au point de donner à bien des gens la tentation de leur ressembler ; l'insurrection, comme moyen, en sortait moins décriée. Enfin, la nécessité révolutionnaire admise, même pour une fois, comment s'arrêter? L'historien et le politique jugeaient que le temps de cette nécessité terrible était fini ; d'autres survinrent, et prétendirent qu'il recommençait.

Que l'*Histoire de la Révolution* par M. Thiers, ainsi que la belle et imposante esquisse de M. Mignet, que ces deux éminents écrits aient eu une part réelle dans les évé-

nements de 1830, c'est un fait, je crois, hors de conteste. Je ne me propose pas l'examen des questions, peut-être insolubles actuellement, qu'a fait naître la révolution de juillet ; je constate seulement que l'insurrection, animée par les souvenirs qu'on lui retraçait et toute fière de son nouveau 10 août, ne parut pas disposée à se laisser licencier au premier signe. Quand elle eut levé ses nouvelles recrues, la révolution leur fit exécuter à peu près la même manœuvre que quarante années auparavant. Derrière les constitutionnels se placèrent les républicains modérés, puis les terroristes du procès des ministres, puis les communistes de 1834. Sur les pas du même Lafayette, on vit se presser de nouveaux girondins et derrière ceux-ci de nouveaux Robespierre et de nouveaux Babeuf.

Épurée des souvenirs révolutionnaires, la solution libérale, si évidemment montrée comme le terme de la révolution française par MM. Thiers et Mignet, passa de l'opposition au pouvoir, et de même qu'elle avait eu, pendant la restauration, pour publiciste Benjamin Constant, et pour son plus grand orateur Royer-Collard, elle eut alors pour homme d'État et pour fondateur Casimir Périer. Dès lors une lutte nouvelle s'organisa : la lutte de la démocratie pure, présentée comme le dernier mot de la révolution, contre l'interprétation constitutionnelle qui gouvernait et régnait. Comment, battue dix-huit ans dans les rues, condamnée par les tribunaux, repoussée par la masse des intérêts, détestée et même flétrie par l'esprit public pris dans son ensemble, la démocratie parvint-elle à s'implanter dans la partie de l'opinion la plus remuante et la plus active, et à prendre,

pour ainsi parler, le haut du pavé comme théorie et comme enseignement? Comment traduisit-elle des passions en idées, en systèmes qui rendirent à ces passions avec usure ce qu'ils en avaient reçu? Comment surtout la manière d'écrire l'histoire de la révolution devint-elle son nouvel et son plus puissant instrument de propagande?

Le parti démagogique ne se montra pas d'abord moins habile que persévérant; il ne négligea rien de ce qui pouvait lui profiter, il fit tout tourner à ses fins. Il y avait dans les masses des souffrances réelles : il les exploita; des haines absurdes, des besoins d'imagination : il s'employa à les exalter. Pas une chimère qu'il n'ait ainsi flattée, caressée; pas une faculté de l'esprit humain et pas une maladie de l'esprit moderne qu'il n'ait, pour ainsi parler, servie suivant son goût; pas une idée juste, saine, y compris le sentiment religieux et le christianisme, qu'il n'ait cherché à tirer à soi, en lui donnant la forme violente et fausse qui lui est propre.

Le mouvement fut avant tout économique, de même qu'il avait été exclusivement politique sous le précédent régime. Pendant toute la durée du gouvernement de juillet, on peut dire que l'histoire contemporaine a été écrite sous l'influence des critiques adressées à notre état social par Saint-Simon et par Fourier. Le régime de la liberté industrielle inauguré en 1789, en brisant la vieille organisation, avait laissé se produire, à côté d'un énorme accroissement de richesses et de bien-être, dont l'honneur lui revient exclusivement, des misères incontestables pour la classe ouvrière, bien qu'en définitive elle

aussi eût beaucoup gagné. L'opposition politique en fit le point de départ de ses attaques.

MM. Buchez et Roux, les premiers, se chargèrent de rattacher, avec un peu de suite, à la révolution française les griefs et plus vaguement les théories du socialisme naissant. Tel est le caractère principal, le but même de l'*Histoire parlementaire*, fruit du saint-simonisme mêlé à l'idée purement révolutionnaire, et qui s'efforce d'y joindre l'orthodoxie catholique; assemblage bizarre d'esprit du moyen âge et d'esprit du dix-huitième siècle, d'inquisition et de démagogie, qui, pour mieux constater et servir la guerre sociale dans le présent, la transporte dans le passé, et imagine de montrer dans 1789 une révolution faite et confisquée par une bourgeoisie égoïste.

Embrouillée de mysticité, presque perdue au milieu des pièces innombrables réimprimées par les auteurs, cette explication de la révolution française par une haine de classe n'était pas encore assez émouvante, assez populaire. Ce fut plus spécialement l'œuvre d'un écrivain d'un talent incontestable, de M. Louis Blanc, de la tirer au clair : il la mit en formules au nom de la fraternité; il la colora, il l'anima par une éloquence passionnée et par une rhétorique théâtrale. L'influence qu'exercèrent l'*Histoire de dix ans* et l'*Histoire de la Révolution française,* ce commentaire, à travers les temps, de l'*Organisation du Travail*, on peut la demander, sans plus d'explication, aux barricades de février, aux conférences du Luxembourg et à l'insurrection de juin.

Je ne me propose pas d'examiner ici l'*Histoire des*

Girondins. La valeur littéraire de l'ouvrage est grande; et comme peinture historique, telle partie de ce livre célèbre mérite hautement d'être louée. Peut-être l'éclat éblouissant des couleurs a-t-il empêché qu'on ne rendît assez complétement justice à ce qui se trouve de sagacité politique dans l'explication des mouvements des partis, d'intelligence profonde des émotions populaires dans cette œuvre par bien des côtés éminente d'un grand poëte et d'un esprit généreux. Un grave défaut toutefois gâte en partie pour moi tant de hautes qualités. Un des traits bien connus du romantisme, c'est de mettre en saillie, en les exagérant, les côtés humains et poétiques des monstres. Ce que d'autres ont fait pour le roman et pour le théâtre, M. de Lamartine me paraît l'avoir accompli, peut-être sans en avoir nettement conscience, pour la littérature historique ; on peut dire que, par certaines idéalisations singulières, il a appelé l'intérêt sur les *Quasimodos* de la révolution. Certes, l'observation philosophique de la nature humaine, aussi bien que le christianisme, reconnaît dans l'homme plus d'un contraste, et je suis très-loin de demander à l'historien de ne tenir aucun compte de ce mélange d'instincts supérieurs qui attestent que, sous le mal et tout à côté, subsiste encore dans l'individu perverti la racine immortelle du bien; mais l'abus de ces contrastes, de ces atténuations, de ces métamorphoses de ce qui est mauvais et condamnable, égare la leçon morale et politique qui doit sortir de l'histoire. Des principes indéterminés, des aspirations vagues vers un avenir non défini, tous ces symptômes d'une époque inquiète se retrouvent également dans les *Girondins*, avec le besoin qui en est la suite, je veux

parler de ce besoin infini d'émotions, signe trop caractéristique et une des causes les plus actives de la chute du dernier règne. Tandis que les banquets réformistes agitaient l'opinion, ce livre nous fait l'effet d'avoir été lui-même comme un grand banquet populaire où retentissait la voix même de la révolution, comme un banquet de girondins, au milieu duquel la montagne aurait fait invasion.

Par la bouche d'un autre historien justement illustre, la révolution se mit vers la même époque à rendre des oracles. L'auteur semble désormais lui appartenir tout entier; sa science si vaste, son talent plein de séduction, il a tout mis sur cette mer battue des vents. Dans ses premiers volumes sur la révolution, publiés avant 1848, M. Michelet n'apparaissait plus seulement comme un historien qui raconte et juge, mais comme un rapsode qui chante, comme un soldat qui se bat, comme l'Homère et comme l'Achille à la fois de l'épopée révolutionnaire. Avant que les insurgés de février eussent mis la main à un seul pavé, le militant écrivain venait à peine de s'emparer de la Bastille et de faire les 5 et 6 octobre; il reprenait haleine, se préparant au 20 juin et au 10 août : le 24 février remplit assez convenablement l'intervalle. L'action de M. Michelet sur une portion du public, et particulièrement sur la jeunesse des écoles, ne saurait être contestée; peu de livres pouvaient l'exercer avec plus de puissance; dans aucun ne circule avec la même ardeur exaltée la fièvre révolutionnaire, en dépit de la flétrissure énergique et qui fait honneur au caractère de l'auteur imprimée au terrorisme et aux terroristes. Mais à quoi bon flétrir le terrorisme or-

ganisé, pour faire en même temps l'apologie de toutes les insurrections, comme si l'insurrection toujours armée n'était pas du terrorisme aussi? L'idée fondamentale du livre, c'est l'*infaillibilité* du peuple. L'historien véritable, selon la théorie fort nettement formulée par l'éminent écrivain, n'est que l'interprète, le mandataire du peuple, avec mandat impératif : le peuple dicte, il écrit ; le peuple le délègue, il le *représente*. Je le demande, cette théorie longuement expliquée par M. Michelet, et dont son ouvrage offre le vivant commentaire, est-ce autre chose que l'histoire mise en démocratie, installée dès 1847 en république? N'est-ce pas le suffrage universel proclamé dans l'ordre de l'intelligence au moment où une révolution nouvelle allait le décréter dans la société?

On aurait fort à faire, et ce serait une tâche en vérité trop ingrate, de prendre et de juger une à une toutes les publications dictées, avant 1848, sur la révolution par l'esprit révolutionnaire. Il y aurait pourtant un grave oubli à ne pas rappeler ici une école aussi vieille que cet esprit lui-même, celle des *illuminés*, des *voyants*. Plusieurs des historiens que nous venons de nommer se rattachent par quelque point de vue à cette école qui a produit sous la révolution Fauchet, Carra, Bonneville, et à laquelle semble appartenir par moments Marat lui-même. M. de Lamennais, dans les *Paroles d'un Croyant*, s'y rattache par le côté religieux, par l'imagination utopiste ; M. Michelet, par l'enthousiasme expansif et lyrique, par son symbolisme perpétuel ; M. Buchez, par ce mélange de religiosité et d'études scientifiques qui me paraît être le caractère dominant de la secte, résumé par

lui dans son *Introduction à l'histoire*. Inoffensive quelquefois, cette rêverie le plus souvent revêt un caractère menaçant. Inspiré et systématique, mêlé de traditions sacrées de réversibilité et d'expiation, en même temps que d'analogies singulières tirées de la géologie, son terrorisme plus raffiné prétend procéder dans la formation du monde politique comme Dieu lui-même dans la création de ce globe, toujours bouleversé avant d'accomplir un nouveau progrès : c'est la révolution arrangée à la mode et mise à la portée des savants ou prétendus tels et des mystiques de tous les bords. Au point de vue moral, je n'ai pas besoin de dire que ces prétentieuses visées sont infiniment plus corruptrices que la plupart des opinions que nous avons signalées, lesquelles laissent encore quelque place aux principes de morale ordinaire, altérés, sans doute, mais subsistants. Pour ces petits Machiavels, au contraire, qui, ne sachant plus se contenter du fatalisme et du matérialisme tout purs, veulent, pour ainsi dire, y jeter de l'eau bénite ; pour ces Torquemadas de sociétés secrètes qui s'imaginent sanctifier l'échafaud du nom de Jésus-Christ, il n'y a, dans les révolutions, de coupables que parmi les victimes. Ceux à qui le vulgaire donne ce nom suranné de criminels et de bourreaux sont des instruments divins, et, humainement parlant, des honnêtes gens irrités. Croyez-en ces docteurs : Robespierre est un Fénelon aigri par le malheur de ses semblables. Si Marat demande du sang, ne voyez-vous pas que c'est pure tendresse, l'effet d'une philanthropie qui, satisfaite au début du sacrifice de quelques centaines de têtes maladroitement refusées par l'individualisme arrogant des aristocrates, a fini par

prendre les plus sublimes proportions? Qui ne sait que tout cela est dit en général d'un air très-sincère, d'un ton presque attendrissant, avec une douceur d'ange? Tête dure et cœur dur, celui qui n'est pas touché, convaincu! Comme disait Jean-Jacques, *c'est un monstre à étouffer.*

C'est ainsi que pendant près de dix-huit ans, à dater surtout de 1834, on peut dire que les écrits sur la révolution française et l'émotion qui en a été la suite n'ont guère fait que marquer les pulsations de la pensée et de la passion démocratiques : livres et événements s'inspirèrent, s'aidèrent merveilleusement les uns les autres. A des degrés divers, il n'est pas une de ces histoires qui n'ait travaillé, dans le passé comme dans le présent, à dénigrer la classe moyenne, qui n'ait préconisé, préparé l'avénement du radicalisme. Fondé sur une espèce de manichéisme social, tout le système historique s'est borné à voir dans le monde la lutte du riche et du pauvre, à exalter sans mesure à la fois la haine et l'espérance de celui-ci. C'est à cette propagande de calomnie et d'utopie qu'ont abouti ces apologies de ce qu'il y a de moins pur dans la révolution et cet enrôlement de la religion et de la science, de la justice et de la fraternité travesties, prestiges pour les esprits faibles et honnêtes, appâts matériels pour la foule, armes de guerre pour les démolisseurs.

A tant de prédications révolutionnaires, qu'opposaient cependant les partis qui se refusaient à accepter sur l'ère nouvelle commencée en 89 les jugements et les rêveries du radicalisme? Hélas! nous devons l'avouer, le silence a été à peu près la seule réfutation qu'on ait su trouver, pendant les dix-huit années qu'a duré le gouvernement

de 1830, et le silence, vraiment, ne suffisait pas. Quand on songe que le livre de M. Louis Blanc, qui roule sur des faits et sur des personnages contemporains, a pu se répandre au grand applaudissement des plus hautes classes et des classes populaires, sans essuyer une contradiction de quelque éclat ; quand on se dit que nulle histoire de la révolution un peu sérieuse et populaire, dans le sens du moins où elle pouvait y prétendre, n'a même été tentée pour venir en aide au parti de l'ordre, fidèle alors aux institutions constitutionnelles, on est forcé de convenir que, sur ce point comme sur trop d'autres, la fécondité et l'action n'ont guère été du côté des idées de conservation et de progrès régulier.

II

Les événements de février déterminèrent une nouvelle phase dans le débat soulevé depuis la restauration entre les radicaux, les amis du gouvernement représentatif et les adversaires passionnés de la révolution française. Un philosophe de l'antiquité appelle l'*étonnement* le commencement de la science : à ce titre, nul événement ne devait être plus instructif que la révolution de février. — Quoi ! est-ce donc là ce qu'on nomme une révolution? Faut-il expliquer ces grands changements par des causes si misérables? L'auteur de *Candide,* en face de ces ruines subites, n'aurait-il pas là quelque droit de prendre en pitié nos pompeuses prétentions à la philosophie de l'histoire? — Devons-nous condamner nos pères et voir dans l'anarchie la fille légitime de la révolution qu'ils ont faite? La propriété

menacée, l'arbitraire dans la loi, l'utopie imposée par la force, étaient-ils, conformément à la prétention des publicistes démagogues de février 1848, les conséquences véritables et dernières de la révolution française? Telles étaient les nouvelles questions qui se posaient brusquement devant la société consternée.

Assurément une histoire écrite sous l'empire de cette préoccupation presque générale eût été bien faite pour redresser plus d'une erreur sur le passé et pour répandre quelque lumière sur le présent. 1789 et 1793 soumis au creuset de 1848, c'eût été une assez belle étude; mais le plus sûr moyen de rendre une pareille étude instructive et profitable, c'était d'y porter un esprit dégagé de tout ressouvenir, de tout regret personnel, et, sinon une absolue sérénité, au moins cette sévérité raisonnée qui souvent se confond avec la justice. Mettre en bas ce qui était en haut, placer à l'occident ce qui avait paru être jusqu'alors situé à l'orient, c'est imiter le procédé des écrivains révolutionnaires. Or, est-ce dans le sens que nous indiquons qu'a été comprise trop souvent la tâche qui se proposait à la réflexion du philosophe et du politique? Les récents travaux sur la révolution française répondent-ils aux nouveaux besoins de la pensée publique?

Parmi les nouveaux historiens de la révolution française deux écoles sont en présence pour le moment: l'école absolutiste et l'école radicale.

Une récente *Histoire des Causes de la Révolution française* par M. G. de Cassagnac est un exemple de ces singulières exagérations qui ne sauraient avoir pour cause l'entraînement d'une émotion passagère. A ce titre,

elle nous offrira peut-être quelques indices sur un singulier état de l'opinion, qui cherche à se dissimuler l'importance d'un problème redoutable, et va même jusqu'à nier résolûment ce qu'elle n'a pu réussir à comprendre.

Je crois superflu de reprocher à l'historien des *Causes de la Révolution* le ton dont il parle de ce grand événement. Il est visible que les façons hautaines et les formules irritées de Joseph de Maistre ne sauraient convenir même aux plumes les mieux trempées dans les luttes de la polémique quotidienne. Venons tout de suite, parmi les questions agitées dans ce livre, à celles que les événements de février ont soulevées de nouveau. N'était-il pas intéressant d'abord de se demander ce qu'il y avait eu dans la révolution française d'accidentel ou de nécessaire, en un mot quel est l'élément durable que nous devons en dégager? C'était certainement aussi un point des plus curieux et des plus féconds en enseignements de chercher si la révolution aurait pu être évitée par les réformes, si, suivant ce qu'on pourrait appeler le vieux procédé de l'histoire de France, elle n'aurait pu s'opérer par voie monarchique. Une autre question enfin, encore plus contemporaine assurément, c'était de s'enquérir du rôle de la classe moyenne pendant la révolution française et de déduire ainsi avec le sang-froid et le désintéressement de l'histoire, en face des attaques du socialisme, le rôle présent qui est assigné à cette classe par le développement même de la société : relever ce qu'elle avait fait de bon et d'utile pour tous, sans oublier pourtant ses erreurs et ses défauts, cela pouvait fournir le thème, si je ne me trompe, de leçons où tous les partis auraient trouvé à profiter.

Si des détails habilement mis en relief pouvaient être pris pour des vues d'ensemble, s'il ne s'était agi que de blâmer avec une certaine verve et d'un style acéré des désordres trop souvent idéalisés, nous pourrions accorder à l'auteur d'avoir fait un livre utile. Malheureusement ce qui suffit à de vigoureux articles de polémique et à de piquants mémoires ne saurait suffire à l'histoire. On avait beaucoup abusé de la logique au sujet de la révolution ; M. Granier de Cassagnac trouve plus simple de la déclarer un pur accident. Qu'est-elle en fin de compte? Une intrigue qui a réussi. Ne parlez pas de l'influence des livres inspirés par la philosophie du dix-huitième siècle; l'auteur décide qu'ils n'en ont exercé aucune, pour cette raison qui, dans un écrit dont l'ingénuité n'est pas le défaut, paraît un peu singulière : on les prohibait, *donc* on ne les lisait pas. La vraie cause du mouvement de 1789, c'est qu'il a plu à MM. de Calonne, Necker et de Brienne d'attiser ou plutôt d'allumer le feu de la révolution par des brochures contre les notables qui se refusaient à faire aucun sacrifice aux nécessités du trésor... Naïfs que nous étions, nous nous imaginions être les fils d'un mouvement intellectuel qui avait pour chefs Turgot, Montesquieu et quelques autres grands hommes, et ce mouvement n'a pour cause qu'une malice faite par M. de Brienne aux notables !

J'avouerai que je n'ai pas vu sans peine l'habile et mordant journaliste transformé en historien saisir le moment même où la bourgeoisie est calomniée et battue en brèche, on sait par quelles armes et par quels assaillants, pour écrire contre elle le plus virulent plaidoyer historique. Jamais, j'ose le dire, les radicaux n'ont à ce

point prodigué contre les chefs du tiers état et contre le parti constitutionnel les accusations d'avidité, d'égoïsme, le reproche d'une ambition lâche et intéressée, dépourvue de toute conviction qui l'ennoblisse et l'excuse. Qu'ils poussent au mouvement ou qu'ils le modèrent, l'auteur ne sait leur attribuer que de honteux motifs. Permis sans doute, quand on est gentilhomme, de se ranger du côté de la noblesse et de mépriser le tiers état, à condition pourtant qu'on mette à le lui témoigner un peu plus de mesure; permis aux auxiliaires inattendus de M. Louis Blanc de travailler à dépopulariser la bourgeoisie encore davantage : mais il y a des préjugés qu'il serait peut-être convenable de ne pas heurter de front, ce préjugé bourgeois, par exemple, qui s'imagine bonnement que Bailly, Lafayette, Mounier, étaient au moins d'*honnêtes gens*.

Tandis que l'historien des *Causes de la Révolution* reprenait la tradition des écrivains ultra-monarchiques d'avant 1800, l'école radicale reste fidèle à la tradition des historiens révolutionnaires d'avant 1848. L'auteur d'une *Histoire de la Révolution* écrite au point de vue franchement radical, M. Villiaumé, divise très-clairement la société française en deux camps : l'un où tous sont purs, désintéressés, dévoués, martyrs, c'est le camp des *montagnards;* l'autre où tous, sans exception, sont corrompus, vendus, égoïstes, bourreaux, c'est le camp des *modérés*. Ce n'est pas que l'auteur ne témoigne une certaine indignation, dont nous devons lui tenir compte, contre les massacres *inutiles,* contre les *excès* du régime, sa prolongation intempestive, les noyades de Nantes, etc. Comme il faut de la mesure, M. Villiaumé s'en tient à

Marat. « Marat, écrit-il avec sang-froid, avait pour but, en se faisant violent et terrible, d'empêcher que l'on n'abattît la révolution par l'exagération de son principe, et d'arrêter l'effusion du sang qu'il n'était pas rigoureusement nécessaire de verser. »

On a pu s'en convaincre par ces exemples : si l'histoire de la révolution de 1789 paraît s'être jusqu'à présent fort peu éclairée à la lumière d'une expérience récente; si, de son côté, la politique a oublié d'aller demander à ce grand passé, mêlé de bien et de mal, la connaissance de quelques écueils de plus, un trait commun aux écrivains les plus opposés, c'est le dénigrement systématique de la classe moyenne, des idées libérales et du parti constitutionnel : vieille sympathie dans la haine ou vieux calcul machiavélique qui rapproche les partis extrêmes! La cour faisait échouer une candidature modérée à la mairie de Paris en portant ses voix sur un révolutionnaire; *l'Ami du peuple* poursuivait de plus d'accusations et d'injures Mirabeau et Barnave que les princes émigrés : c'est l'image de l'histoire telle qu'elle s'écrit sous nos yeux. N'exagérons rien; ne poussons rien au pis; ne nous demandons pas s'il n'y aurait pas là comme un indice d'une alliance possible, tout autrement dangereuse, sur le terrain de la pratique, entre les partis extrêmes les plus irréconciliables. Que nous en soyons, du moins dans les livres, à une véritable jacquerie de bourgeois exécutée par des chroniqueurs absolutistes et par des pamphlétaires démagogues, voilà ce qui n'est pas à contester. Pour ne parler que du passé, demandons-nous s'il y aurait à nous bien de la raison et même bien de la dignité à

donner les mains à cette immolation historique, à cet holocauste de mémoires honorées. Briser les statues que l'on avait élevées et consacrées, ç'a été de tout temps le plaisir de quelques brouillons et de quelques factieux ; mais que cet entraînement devienne général, ce serait à désespérer du bon sens. Ne faisons pas aux révolutions cet honneur de jeter ainsi à leurs pieds, comme des gens qu'un coup de tonnerre aurait hébêtés, nos convictions et nos admirations de la veille. La leçon de l'histoire serait véritablement trop triste, si elle n'avait pour effet que d'enseigner aux gouvernements et aux peuples qu'ils ont seulement le choix entre des hommes d'État comme M. de Maurepas ou des tribuns comme Robespierre. L'histoire, ainsi comprise, au lieu d'être un conseil élevé de pacification et une lumière qui brille d'en haut sur notre chemin si plein d'obscures difficultés, ne serait plus qu'un banal instrument de propagande aux mains d'un parti, qu'un vulgaire brandon de guerre civile. Assez de germes de division existent dans le présent ; ce n'est pas là ce qu'il faut demander à l'histoire de la révolution française.

III

Rejeter les idées fausses exprimées non plus par tel ou tel historien de la révolution, mais presque par tous, et qui sont devenues comme les dogmes d'une partie de l'opinion égarée ; démêler au sein de la révolution elle-même la part du vrai et du faux, presque toujours confondus dans une solidarité fausse et dangereuse, telle est la tâche inévitable imposée à notre temps. Ici, pas de

vérité qui en pratique ne soit une lumière et un bien, pas d'erreur qui ne soit un péril.

Une première erreur, commune à presque tous les historiens de la révolution, c'est la foi qu'ils témoignent dans la puissance bienfaisante de l'insurrection. La révolution elle-même, il faut le rappeler, avait eu l'imprudence de mettre au nombre des droits constitutionnels celui de la résistance à l'oppression, sans définir ce qu'il fallait entendre par ce dernier mot. Les historiens se sont avancés plus loin : ils ont glorifié, non-seulement l'insurrection qui résiste, mais celle qui attaque ; ils lui ont attribué une politique d'initiative, une vertu féconde ; ils ont paru accorder la préférence à l'instinct, aux volontés d'une partie du peuple, sur les pouvoirs constitués, qui représentent la raison sociale ; en un mot, ils ont fait dépendre le progrès des improvisations de la place publique. Il est clair que, tant que cette espèce de théorie, si commode pour les impatients, si consolante pour les mécontents, subsistera dans les livres et dans les esprits, la France n'aura guère de repos à espérer. La théorie des révolutions est en grande partie à refaire sous l'impression toute vive encore des événements de février. Quel progrès réel cette insurrection triomphante nous a-t-elle donné? que subsiste-t-il de tant de décrets économiques dictés par la force à l'opinion? Accuser la réaction ne signifie absolument rien : c'est le propre des révolutions prématurées et violentes d'amener les réactions inévitables. Rendue à sa libre allure, la société revient à sa manière d'être normale, comme l'arbre dégagé d'une contrainte factice retourne à son attitude naturelle. La leçon du temps présent, bien propre à éclai-

rer le passé, c'est l'incapacité radicale de l'insurrection à réaliser le progrès. Étudiés à cette clarté que 1848 jette sur 1789, on verrait que les mouvements insurrectionnels ont plus retardé qu'avancé dans ses idées de liberté, de justice et d'ordre légal, la révolution qu'elles paraissaient accélérer. Prétendre le contraire marque moins de foi que de défiance dans la puissance des principes et de la vérité. L'histoire contemporaine démontre que les insurrections ont pu arracher plus d'une fois des fruits encore verts : il est sans exemple qu'elles en aient mûri un seul avant l'heure.

La Terreur regardée comme utile dans le passé, le fatalisme historique appliqué à la révolution, enfin, cet optimisme à la mode qui nous persuade que le bien naît souvent du mal, voilà encore des idées que les historiens révolutionnaires ont en général contribué à répandre, et dont l'influence s'est visiblement manifestée dans les derniers temps. Sans rentrer dans des discussions épuisées, je dirai un mot de chacune de ces erreurs. Admettre la Terreur comme ayant pu avoir son utilité et sa nécessité dans certaines circonstances, et condamner ceux qui la jugent nécessaire dans notre temps, c'est faire descendre une question de morale à une mesure d'appréciation relative. Si nous voulons nous débarrasser du système de la Terreur en politique, commençons par nous en défaire en histoire. Au fond, qu'a-t-elle été, cette Terreur qui compte encore des partisans rétrospectifs ? le plus énorme des cercles vicieux. Antérieure, notons-le bien, aux mouvements les plus menaçants des factions qu'elle provoqua, inaugurée quand l'ennemi déjà était partout vaincu et repoussé,

toute sa tâche, en définitive, consista à écraser à force d'excès la résistance, qu'à force d'excès elle avait centuplée : vieille recette de toutes les tyrannies, nécessité bien connue de soutenir la violence par la violence, de laver le sang dans le sang. Le résultat le plus net de la Terreur a été, tant par elle-même que par les disciples qu'elle a faits, de calomnier la liberté et de susciter à la révolution française, dans ce qu'elle a de meilleur, pendant cinquante ans des représailles sans cesse renaissantes.

Il n'y a pas de doctrine plus propre que le fatalisme révolutionnaire à énerver et à décourager la France, à l'endormir en face de difficultés qui demandent toute son énergie. Est-ce donc que le fatalisme est la vraie leçon de la révolution française ! Non, la révolution bien comprise montre avant tout la lutte et la puissance de la volonté humaine. C'est cette volonté qui donne le branle aux principaux événements, qui paraît sur la brèche dans ces combats à mort de deux générations, de deux sociétés, volonté tantôt audacieuse d'initiative, tantôt héroïque de résignation, trop souvent, hélas ! dans les assemblées, lâche et tremblante. Le seul *fatum* de ce grand drame, c'est l'audace et c'est la peur. Au lieu d'enchaînement irrévocable, d'irrésistible fatalité, disons hardiesse ou faiblesse des individus. On a beaucoup trop incliné à croire, dans ces derniers temps, que la vie des peuples était soumise à des lois presque entièrement différentes de la vie individuelle ; dans le vrai, pour celle-là comme pour celle-ci, ce ne sont pas les fautes, mais seulement leurs conséquences, qui sont inévitables.

L'optimisme, qui a sa part de vérité quand on le ré-

duit à l'idée d'un certain progrès, fruit laborieux de la marche du temps et des luttes humaines, a reçu de nos jours l'extension la plus déplorable. C'est un lieu commun de l'histoire comme elle s'écrit aujourd'hui de proclamer à tout propos, particulièrement au sujet de la révolution, que l'ordre général est sorti et dès lors peut sortir encore des crimes et des désordres particuliers. Admirable encouragement donné à l'esprit de révolution ! prémisses dont la conclusion pratique est celle-ci : L'ordre viendra certainement, commençons par faire le chaos ! Je n'ai pas la pensée d'engager un débat en forme sur les principes de l'optimisme; je dirai seulement qu'ici, comme d'ailleurs en tout ce qui touche la révolution française, les penseurs ont prêté à la Providence leur propre subtilité : j'ai peine à croire, pour moi, que la logique divine ne soit pas beaucoup plus simple qu'ils l'imaginent : le bien produit le bien; où le mal est semé c'est le mal qui germe. Cette supposition, qui est la plus naturelle, est confirmée par les faits. Si le mal a pu servir quelquefois d'occasion et de prétexte au bien, on ne pourrait guère montrer qu'il en ait été jamais la cause directe. Que l'esprit révolutionnaire en soit bien convaincu : la liberté politique ne s'est pas fortifiée dans le sang, elle s'y est noyée. Les désordres et les excès de la révolution ne nous ont légué que des sophismes et des partis. Il n'y a que les principes légitimes et les actes avouables qui aient porté des fruits d'ordre, de justice et de paix. La prétendue puissance d'une alchimie mystérieuse qui change le mal en bien, la folie en sagesse, le crime en vertu, est un leurre de la métaphysique exploité par l'histoire. Il mène, en politique, par une fausse sé-

curité qui s'en remet avec une imprévoyance béate sur la Providence, précisément à l'opposé de ce que Bossuet appelle, dans son haut bon sens, *ne rien laisser à la fortune de ce qui peut lui être enlevé par conseil et par prévoyance.*

Si ces erreurs, dont l'histoire de la révolution française a été le prétexte, n'étaient que de pures thèses de philosophie, d'inoffensives généralités, peut-être aurait-on pu les laisser dans les livres, ou ne les combattre qu'à titre d'idées contestables. Malheureusement il ne s'agit pas ici d'un exercice purement logique; je ne crois pas que l'influence pratique de ces idées puisse être méconnue; elle est profonde et générale. Ces idées règnent dans une partie inconséquente de l'opinion modérée, elles règnent dans les sectes révolutionnaires, dont elles forment en grande partie la philosophie, et auxquelles elles donnent une sorte de consécration rationnelle. Qui croira, par exemple, que ce soit une croyance sans efficacité que celle du fatalisme révolutionnaire? Si le fatalisme énerve, il surexcite aussi. Combien de sectaires, du moins parmi les chefs, se sentent soutenus et exaltés par cette idée : la marche nécessaire des événements amènera notre heure; nous avons avec nous la force inévitable des choses; notre triomphe, grâce à elle, est prochain, assuré! Quel excellent instrument pour pousser les masses en avant, pour les maintenir dans une perpétuelle exaspération, que de leur inculquer cette foi qui croit dévotement aux changements à vue opérés par la violence, au bonheur du peuple accompli du jour au lendemain par l'insurrection! Il suffit enfin d'avoir étudié un peu les héros de révolution pour voir jusqu'à quel point cette idée du bien

naissant du mal sert de calmant à tous les remords, de stimulant à toutes les audaces, de mobile à cette espèce de fanatisme, qui va, chez quelques-uns, jusqu'à usurper la voix du devoir et de la conscience. Ce n'est donc pas seulement l'histoire, c'est la société qui doit rejeter à tout prix ces prétendus principes, lesquels, au tort d'expliquer fort peu de chose dans le passé, ajoutent le tort de produire un mal très-profond et très-réel.

Est-ce là cependant la seule conclusion à tirer de la révolution française, et n'a-t-elle laissé que des erreurs? Faut-il nous couvrir la tête de cendres et faire pénitence de la révolution, comme d'une folie nationale qui a duré de 1789 à 1848, qui dure encore? Ici ce sont des idées tout autres que l'on trouve à combattre. Nous nous adressons à ceux qui prétendent trouver dans la révolution française la condamnation absolue du gouvernement représentatif et la démonstration de l'excellence des théories absolutistes, et nous leur disons : Vous nous condamnez sans appel au nom des excès de la révolution. Vous comprenez dans un même anathème 89 et 93 comme deux dates étroitement solidaires, enchaînées l'une à l'autre, ainsi que la cause et l'effet. Vous invoquez à grands cris, et nous ne doutons pas qu'en cela vous ne soyez des esprits purs, parfaitement dégagés d'ambition et de vues personnelles, l'autorité et la tradition ; vous prétendez que la tradition et l'autorité, dont nous avons en réalité un si grand besoin, ont été brisées par la révolution française. Voici en quelques mots notre réponse.

Premièrement, la confusion que vous prétendez faire de 89 et de 93 n'est pas, je crois l'avoir montré, une idée

bien neuve, ce qui devrait être un tort irremédiable quand on fait profession d'horreur pour les idées communes. Bien que cette confusion soit, depuis le 14 juillet 1789, jour où commença l'émigration, la thèse invariable des partisans du droit divin et du despotisme, nous ne la tiendrons pas pour plus suspecte. Nous demanderons seulement s'il est exact que l'esprit de 89 et celui de 93 soient bien un seul et même esprit, si la pensée qui anime les Mirabeau, les Sieyès, les Mounier, les Dupont de Nemours, ces disciples de Montesquieu, de Turgot, de Quesnay, et l'esprit jacobin, tel qu'il paraît en Robespierre et en Saint-Just, sont bien une seule et même chose; nous demanderons s'il n'y a pas entre ces deux esprits la différence qui sépare le progrès régulier et les insurrections violentes, la liberté réglée et la tyrannie démagogique, — l'égalité civile, c'est-à-dire la justice, et l'égalité absolue et matérielle, c'est-à-dire une iniquité monstrueuse; — la différence, en un mot, qui sépare le développement pacifique et continu de l'industrie, du commerce, des arts, de l'*individu* humain pris à tous les points de vue, et la toute-puissance de l'*État*, maître absolu et souverain, par conséquent, tyran impitoyable et directeur inhabile de toutes les pensées, de toutes les activités amoindries et stérilisées? Nous demanderons enfin si entre l'esprit libéral et l'esprit jacobin il n'y a pas le même abîme que celui qui s'étend entre l'esprit moderne lui-même et l'imitation maladroite, odieuse et chimérique de certaines républiques anciennes; en d'autres termes, si l'on peut établir une solidarité quelconque entre deux époques, dont l'une émancipait les cultes et dont l'autre fermait les églises,

dont l'une proclamait la liberté de la presse et dont l'autre guillotinait les journalistes, dont l'une avait dans le cœur et sur les lèvres l'humanité, la tolérance, et dont l'autre semblait s'inspirer de ce qu'il y a de plus implacable et de plus farouche dans les souvenirs de l'inquisition et dans la sanglante histoire des proscriptions de l'antiquité?

Vous répliquez, nous le savons, que 89 fut anarchique : notre réponse est que la révolution, au contraire, n'a pas été moins faite dans l'intérêt de l'autorité et du gouvernement que dans celui de la liberté; quand vous signalez ce que vous appelez ses conséquences anarchiques, vous prenez sur tous les points les détails pour le fond, une scène pour la pièce, l'accessoire pour le principal. La révolution était conforme à la tradition, puisqu'elle terminait par les mains de la Constituante l'œuvre de centralisation politique et de destruction féodale déjà menée si loin par les rois. Elle était conforme à la tradition en mêlant le vieil esprit de liberté à cette unité de direction et à cette concentration des grands services publics dont la monarchie française représente la longue histoire à travers les siècles. Loin d'être hostile au principe d'autorité, le trouvant partout dans l'état le plus inouï de délabrement et de lutte, méprisé, s'annulant lui-même, en guerre acharnée avec lui-même dans ses multiples représentants, la révolution le ramassa, pour ainsi dire, gisant à terre; elle réunit ses tronçons qui se débattaient, elle fit un ensemble de cette anarchie, un ordre et une hiérarchie de cette confusion. Elle prit pour guides la raison, l'étude, l'exemple d'autrui, les lumières nouvelles, les besoins nouveaux,

parce qu'en dehors de ces besoins et de ces idées on ne bâtit que sur le sable. Elle se trompa trop souvent; son œuvre eut des côtés faibles : comment aurait-il pu en être autrement? En accomplissant le travail de la division des pouvoirs, elle ne régla pas toujours leurs rapports avec une pureté parfaite; elle tint compte parfois plus encore de la raison absolue que de l'expérience. Ayant, par la force des choses, la vieille société à remanier et tout le pouvoir à refaire, elle voulut les constituer le plus possible suivant les règles du vrai et du bien purs : entraînement naturel, peut-être inévitable. S'attacher aux lacunes et aux fautes, c'est ne voir ni l'intention, ni le but, ni l'ensemble. En définitive, les assises du monument qu'elle a élevé ont tenu bon. Ce qu'elle a détruit ne s'est pas relevé, ce qu'elle a fondé dure encore. Les principes qu'elle a appliqués à l'industrie et au commerce, à la division territoriale et à l'organisation administrative et politique de la France, sont ceux mêmes de la société moderne, et en dehors de ces principes rien ne pourrait s'établir. Est-ce donc là l'œuvre de la faiblesse et de la folie?

En face des écrivains révolutionnaires et de l'école de l'absolutisme, il faut donc protester énergiquement contre la prétendue identité de 89 et de 93. La révolution de 89 représente la tradition renouvelée de la France, c'est-à-dire la souveraineté nationale, le gouvernement admettant la division et la pondération des pouvoirs, la propriété accessible à tous, le travail libre, la personne humaine émancipée, la religion protégée. La Terreur, au contraire, n'est que la tradition d'un parti : en 93, une petite fraction du peuple usurpe et domine la

souveraineté ; une minorité remuante, oppressive, souvent cruelle, fait la loi à l'immense majorité laborieuse et tranquille. La terreur établit une unité terrible de pouvoir sans autre contrôle que le contrôle brutal et sanglant de la rue, une égalité qui aboutissait au communisme, la personnalité étouffée jusqu'à l'abrutissement ou exaltée jusqu'au désordre, l'homme effacé par le citoyen, la religion persécutée, un culte unitaire et obligatoire, allant, pour ainsi dire, suivant le caprice toujours obéi de la faction triomphante, d'un être suprême exprimé par un grossier naturalisme à une déesse Raison, représentée par quelque ignoble symbole. Entre ces deux traditions, il n'y a pas de place pour un parti sérieux. Il faut être absolument ou avec la France ou avec le terrorisme, avec la société ou avec le socialisme. Quant à se poser contre la révolution française, à contester à la fois ses principes et ses résultats, nous ne nions pas qu'on ne puisse par là faire assez de mal, vu notre humeur changeante et l'imprévu des événements ; mais nous doutons qu'on jette dans l'opinion éclairée de profondes racines.

DU ROLE DE LA PHILOSOPHIE
A L'ÉPOQUE PRÉSENTE.

PHILOSOPHIE MORALE DE M. VICTOR COUSIN.

1850.

Nulle force n'est superflue dans la lutte sociale engagée sous nos yeux, et le moment serait mal pris pour ranimer de vieilles querelles. Qu'hier les intérêts matériels s'assurant en leur propre vitalité, parussent se soucier médiocrement des principes et sourire des théories ; que la religion, s'armant de griefs que nous ne jugeons pas, en fût arrivée à traiter d'empiétement la tentative purement humaine d'instruire les esprits, cela pouvait à la rigueur se comprendre. C'est le propre de tous les principes de combattre pour la suprématie aussitôt qu'ils n'ont plus à combattre pour l'indépendance. Aujourd'hui, nous serions fort à plaindre si nous ne sentions le peu d'opportunité, le danger de tels dédains, de tels débats. Les intérêts, la religion, la pensée même, la pensée surtout, est-on tenté de dire, toutes les fois qu'elle n'arrive pas aux conclusions obligées de l'évangile socialiste, sont placés sous le coup de la même menace. La communauté

des attaques doit au moins servir à révéler à toutes les âmes honnêtes, à tous les esprits justes, l'union intime d'éléments divers dont le plus grand tort était de se croire ennemis sur la foi d'une vaine apparence. La révolution de Février a eu pour effet salutaire de montrer à nu les trois ou quatre grandes racines entrelacées de la civilisation moderne : ce n'est pas un rameau isolé, c'est l'arbre tout entier qui a frémi au coup de cognée des niveleurs. Si l'industrie souffre, la pensée souffre-t-elle moins? Si le christianisme se plaint de ses enseignements délaissés, l'esprit libéral de nos pères, l'esprit du cartésianisme et de la révolution de 1789 est-il moins malade? Eh bien! que la ligue rompue de toutes les vérités se reforme : elle seule est en mesure de mettre en déroute la ligue de tous les mensonges.

En traitant la philosophie comme une de ces racines sacrées, comme une puissance salutaire, conservatrice en même temps que progressive, on choque, nous ne l'ignorons pas, plus d'un préjugé. Qu'il nous soit donc permis d'insister en commençant sur ce point controversé, et, nous le craignons, qui menace de l'être de moins en moins, tant l'attaque partie des points les plus opposés de l'horizon semble unanime! On était habitué à écouter autrefois la philosophie parlant en juge et souveraine; refuserait-on de l'entendre quand elle condescend à s'expliquer comme accusée, quand elle se présente, non plus comme une arme d'opposition battant sans cesse en brèche l'autorité, non plus seulement comme un puissant stimulant à la marche, toujours à son gré trop lente, du genre humain, mais comme un auxiliaire dévoué, voulant contribuer

pour sa part à la commune défense, et apportant comme tribut à ces autres principes qui la tenaient pour suspecte, la répression, par la vérité et par la logique, des erreurs qu'on l'accuse d'avoir elle-même suscitées?

Ceux qui attaquent la philosophie, ceux qui conseillent à la société de s'en défaire, comme un navire qui fait eau jette par-dessus le pont un bagage qui l'embarrasse, s'adressent d'ordinaire aux mobiles suivants : l'*instinct de conservation*, les *intérêts*, l'*autorité* et la *religion*. Nous n'aurions aucun goût à contester la puissance ou la sainteté de ces mobiles. On prouve à merveille qu'ils peuvent beaucoup. Peuvent-ils tout? Telle est l'unique et modeste question que nous nous permettrons d'élever au nom de la philosophie.

Pour suivre dans leurs rapports réciproques ces divers éléments, pour montrer comment la philosophie peut leur venir en aide par les idées qu'elle répand des penseurs dans les masses, des hauteurs de la métaphysique dans les sciences morales et politiques, ses inséparables annexes, il faudrait écrire un livre. Aussi aspirons-nous bien moins à résoudre la question qu'à la poser, et à faire naître la conviction qu'à éveiller le doute. C'est la loi de notre temps de chercher des vérités utiles et des conclusions pratiques dans les sujets qui semblent le plus se confondre, soit avec l'abstraction pure, soit avec l'art. Toute étude, quoi qu'on fasse, tourne à la thèse de philosophie morale et de politique; on veut exposer, et l'on discute; lors même que l'on n'avait intention que de peindre ou d'analyser, on se trouve entraîné à combattre.

Nous nous tournons vers ces forces sociales que nous nommions tout à l'heure, et nous disons : Vous auriez tort, ou plutôt les amis zélés qui parlent comme vos chargés de pouvoir auraient tort de ne pas désirer le concours de la philosophie ; il y aurait pour vous, à le mépriser, imprudence et péril. Le meilleur de votre puissance tient encore à la discussion, à cette discussion approfondie qui s'appelle éminemment la discussion philosophique.

L'*instinct de conservation* a le droit de se montrer fier. Il a pris dans les sinistres journées de juin une héroïque revanche ; mais essayez de lui ôter la lumière de la pensée et de l'abandonner à lui-même : combien de temps estimez-vous qu'il résistera aux sollicitations incessantes d'une fausse science qui se présente les mains pleines des plus séduisantes promesses ? il serait mal sûr également aux *intérêts* de se moquer des théories. Il n'en a fallu qu'une seule, qu'ils ne l'oublient pas, une des moins spécieuses, celle de l'organisation du travail, pour les faire trembler du sommet à la base. Pourquoi des intérêts légitimes craindraient-ils de revendiquer par l'examen leurs titres contestés ? Pourquoi auraient-ils peur de la pensée ? N'est-ce pas elle qui les consacre, qui les défend ? Je ne sache pas qu'on se fasse tuer pour le pur plaisir de conserver au riche son hôtel et ses jouissances, quand soi-même on habite une mansarde, et qu'on n'a pas même le pain du lendemain assuré ; mais on se fait tuer pour le principe de propriété. Hors des principes et des droits, je ne vois que la lutte de l'égoïsme qui se défend contre l'égoïsme qui attaque. Tactique étrange, quand on a

pour soi les principes, de paraître en faire l'abandon à ses adversaires !

On a beau jeu, quand on se met à démontrer qu'une société privée du *principe d'autorité* et du *principe religieux* courrait grand risque de mort; nous admettons, quant à nous, tout ensemble l'insuffisance et la nécessité du principe philosophique dans les sociétés humaines. L'influence du christianisme est excellente pour inspirer aux âmes des sentiments opposés en apparence, mais dont l'harmonie, grâce à Dieu, est possible, et suffirait à établir dans le monde l'ordre moral ; telles sont l'humilité et la force, la résignation et l'espérance. Les démocraties surtout ont besoin de deux choses pour vivre et se développer : un idéal à poursuivre et la patience pour y atteindre. Je crois que, pour une grande part, le christianisme peut les donner à l'homme. Ce n'est donc pas sa compétence, son efficacité, qui est ici en cause ; c'est seulement sa compétence, son efficacité universelle. Il y a des esprits qui, toutes les fois qu'une difficulté sociale surgit, toutes les fois qu'une question de limite s'élève entre les intérêts des diverses classes et met les rivalités aux prises, répondent uniformément par la religion. Ces esprits se trompent. Le christianisme touche à la politique, mais il n'est pas la politique. Ce n'est pas sa tâche d'enseigner la meilleure organisation de l'État. Loin de la déterminer il s'y plie. Le christianisme n'a pas d'avis sur les lois qui président à la production et à la répartition des richesses. En prescrivant de rendre à César, c'est-à-dire à l'État, ce qui lui appartient, il nous laisse ignorer où doit commencer, où doit finir son domaine. On peut prétendre qu'il a contribué à affranchir

le travail en France ; mais il l'a organisé, on sait comment, au Paraguay. On l'a vu s'accommoder de l'esclavage même. Ne disserte-t-on pas pour savoir s'il n'y a pas des germes de socialisme dans le christianisme naissant? On avouera que, sur ces points, les sciences morales et politiques offrent un peu plus de précision. Qu'on nous permette encore une réflexion. Le christianisme qu'on invoque est sans doute un christianisme éclairé. Or, qu'est-ce qu'un christianisme éclairé, si ce n'est celui qui, outre les lumières qu'il tire du sein même de la religion, ne dédaigne pas d'en emprunter quelques-unes à la philosophie, à la science, à la civilisation? Une religion éclairée repousse le socialisme et renie l'esprit de faction ; qui vous dit qu'une religion non éclairée, c'est-à-dire séparée de toute lumière rationnelle, ne s'en accommodera pas fort bien? de telles alliances sont-elles sans exemple au moyen âge et aux époques modernes antérieures aux progrès de la philosophie? Les sectes religieuses qui poursuivaient la réforme sociale ou le bouleversement politique par la violence et par le sang étaient-elles donc égarées par la philosophie? Quant aux logiciens à outrance, qui prétendent identifier la propriété et la famille avec l'orthodoxie rigoureuse du dogme catholique, — à tel point que, celle-ci ébranlée, celles-là s'écroulent, — ils me paraissent courir de terribles chances. Ne risquent-ils pas, en prouvant trop, de susciter à des principes qui passent pour sacrés en eux-mêmes aux yeux de l'immense majorité une trop grande foule d'hétérodoxes?

Ce que nous disons de l'alliance non-seulement possible, mais nécessaire, de la raison libre, de la science

laïque, de la philosophie en un mot avec le principe religieux, avec les intérêts sociaux et l'instinct de conservation, autant et plus le dirons-nous de cette alliance avec le principe d'autorité. Comme fait, la nécessité d'une autorité forte est démontrée. Comme principe, l'autorité n'est puissante que par le respect. Or, le respect, comme tout sentiment moral, a ses conditions. Qu'on nous indique donc les moyens de restaurer le sentiment du respect. Autrement, que signifieraient de vagues appels au principe de l'autorité? Évoquer les morts ne suffit pas; si on veut que le tombeau nous les rende, il faut les ressusciter, ce qui est, on l'avouera, plus difficile. Compte-t-on sur la tradition? De grâce, qu'on nous la montre! Nos yeux cherchent, avec un inquiet désir, ces sphères sereines où siége ce principe sacré dans sa perpétuité inviolable. Hélas! que voyons-nous à la place? Il nous agréerait peu d'étaler aux regards la robe de César percée de coups, traînée par la main irrévérencieuse des révolutions dans la boue; mais dépend-il de nous, hommes des générations nouvelles, d'avoir vu coup sur coup les pouvoirs s'écroulant après s'être mutuellement décriés, anathématisés, déclarés les uns les autres rétrogrades, anarchiques, et proclamés seuls éternels; pouvoirs de tous genres et de toute origine, de droit divin, de droit naturel, d'origines étrangère, française, héréditaire, élective, aristocratique, bourgeoise, prolétaire? Défenseurs exclusifs d'un principe qui a des droits peut-être, mais peu de chances à la vénération religieuse qu'il obtint jadis, daignez tourner vos regards vers la terre d'exil, et comptez-y les pouvoirs tombés d'hier, depuis les royales infortunes, jusqu'aux tri-

buns déchus, dictateurs improvisés qui vécurent un jour!

Abandonnez-vous une thèse chimérique? dites-vous que, dans les temps modernes, le respect pour le principe d'autorité ne peut naître que de la pensée de l'ordre, de la conviction que la société doit respecter dans le pouvoir, sa force, son œuvre, son image? dites-vous que la raison humaine doit s'y soumettre comme à une garantie librement reconnue? Songez-y : adopter un tel système, dépourvu de tout mysticisme, de toute idolâtrie, ce n'est pas moins qu'adopter le travail de trois siècles de philosophie, et retomber, comme on dit de nos jours, en plein rationalisme. Les ennemis de la philosophie ont beau faire. Entre eux et le principe particulier qu'ils invoquent, *intérêts*, *religion*, *autorité*, *instinct conservateur*, ils retrouvent toujours en tiers la raison moderne.

La *raison humaine*, voilà donc encore, nous dira-t-on, la puissance que vous invoquez après tant de chutes, après tant d'anathèmes de la part d'une époque désabusée! Oui, telle est notre audace. Où les évocations restent stériles, nous recourons aux idées; où les formules sont vaines, nous nous adressons aux sentiments; où les traditions font défaut, nous faisons appel aux convictions, et ces convictions, nous les demandons à la raison cultivée régulièrement et s'élevant en chaque chose aux principes; c'est sur elle que nous osons compter pour donner une lumière à l'instinct, une base démontrée aux intérêts, un complément à la religion même, une consécration de plus à l'autorité. Mais j'entends : on accepte la raison sous la forme du bon sens et sous celle

de la science ; on la récuse comme philosophie. On imagine entre les deux premières formes et la dernière une différence radicale, que dis-je? un complet antagonisme. On conteste cette solidarité du bon sens d'un peuple, de sa science et de sa philosophie. C'est cette solidarité que nous revendiquons. Expression d'un même fonds, traduction d'un même principe, nous soutenons que ces trois émanations de l'esprit humain s'altèrent ou s'épurent, s'élèvent ou s'abaissent ensemble. Deux exemples suffiront pour établir une vérité que nos pères n'auraient pas contestée.

Descartes paraît, et une nouvelle philosophie est fondée, pleine de séve, pleine de grandeur. Son influence rapidement se communique aux sciences ; elles s'y rattachent comme à leur racine, elles en reçoivent une admirable fécondité. Peu à peu, grâce à ce commerce où se rencontrent les esprits les plus divers, madame de Sévigné et Rohauld, Arnault et la Fontaine, Nicole et le cardinal de Retz, voyez sous quels traits se montre le bon sens général! il revêt un caractère de rectitude, d'élévation, de virilité, inconnu jusque-là, inconnu depuis lors. La scène change. Ce n'est plus le dix-septième siècle, c'est le dix-huitième. Ce n'est plus la grande école de Descartes qui règne en philosophie, c'est Condillac. Engagée sur les traces de Bacon et de Locke, la philosophie recommande sans cesse la méthode d'observation. Les précepteurs, les moralistes du siècle, ce n'est plus Nicole ou la Bruyère ; c'est l'auteur des *Contes philosophiques*, c'est l'auteur du livre de *l'Esprit*. Quels effets vont naître de cette révolution? Au contact de la philosophie expérimentale, les sciences na-

turelles, la chimie, sont renouvelées ou créées. En entendant la philosophie prêcher, tantôt avec une ingénieuse raison, tantôt avec une déplorable licence, ici l'examen qui contrôle l'erreur, là le relâchement et le scepticisme, voyez aussi comme la raison du pays se modifie ! Le bon sens s'avive, il descend dans les masses ; mais, en s'universalisant, il s'abaisse ; de réglé et de solide, d'élevé et d'affirmatif qu'il était naguère, il devient hardi, brillant, étendu, fin, mais railleur et négatif. Qui a produit ce changement prodigieux ? Tout le monde le reconnaît, c'est la philosophie du dix-huitième siècle. N'y aurait-il donc pas un peu de légèreté et d'oubli à négliger, à dédaigner cette puissance qui modifie tout le reste ?

On entend dire comme chose désormais acquise que la philosophie est un anachronisme, qu'elle n'a été que l'exercice fortifiant peut-être, mais vide par lui-même, de la jeunesse des peuples essayant en tous sens des forces qu'ils préparaient pour de plus sérieuses, pour de plus utiles applications, et qu'elle a perdu tout intérêt en présence des réalités du présent. Mais ces réalités, que sont-elles donc, si ce n'est la philosophie passée dans les pensées et dans les actes, dans l'opinion et dans les institutions ? Toutes les fois que nous remuons ces grands mots de droit, de liberté, de devoir, de justice, que faisons-nous, sinon remuer le fonds essentiel de la philosophie ? Le jour où les classes éclairées cesseraient d'avoir l'intelligence de ces principes, de s'y attacher comme à des vérités, on peut prévoir qu'ils seraient bien vite atteints dans la pratique. Dans un pays auquel la force des traditions fait défaut, il n'y a que l'énergie réfléchie des convictions qui puisse y suppléer.

Puis donc qu'il y a une bonne et une mauvaise philosophie, comme une religion éclairée ou superstitieuse, comme une politique sage ou folle, comme une science vraie ou trompeuse, il semble raisonnable de rechercher quelle est la vraie philosophie sociale et politique ; car qui réfutera, si ce n'est elle, de tristes systèmes? Qui chassera l'erreur des esprits ou l'empêchera d'y pénétrer? Non que nous comptions, sans doute, sur son efficacité contre des sectaires endurcis, contre les hommes de violence et de sophisme qui jettent une doctrine comme un manteau sur leurs mauvaises passions ; mais n'y a-t-il pas, en dehors de ces cadres de la révolte intellectuelle et sociale, une jeunesse nombreuse, sincère, se jetant sur la première nourriture qui se présente, appartenant au premier docteur qui s'offre à elle paré de quelques généreuses apparences? C'est elle que nous ne devons pas perdre de vue. S'il est vrai que le penchant qui l'entraîne à l'examen et à la critique soit merveilleusement servi par tout ce qui l'entoure; si la révélation, qui, d'ailleurs, ne paraît pas toujours la toucher, n'est pas chargée de répondre à toutes les questions étrangères à l'ordre religieux ; si les intérêts tout seuls revêtent aisément, aux yeux de jeunes âmes enthousiastes, un caractère subalterne, à quelle puissance lui restera-t-il de s'adresser? Je ne connais pour la jeunesse que deux moyens de s'éclairer : les sciences historiques et économiques, s'il s'agit de faits ; la philosophie, s'il s'agit de principes. On lui dit qu'elle se trompe, qu'elle ne trouvera que ténèbres où elle cherche la lumière. Et de quel droit? Le dix-huitième siècle, en examinant les fondements de l'esprit, les bases de la so-

ciété, s'est souvent arrêté au doute ; le dix-neuvième, à ses débuts, a trop souvent creusé jusqu'à l'utopie : qui vous dit qu'en sondant plus avant, il ne peut rencontrer, il n'a pas rencontré déjà les bases solides de l'ordre rationnel et de la vérité morale ? Un peu d'examen éloigne des vrais principes, un examen approfondi y ramène. Si ce mot a pu s'appliquer à la religion, ne peut-il s'appliquer à la société ? Celle-là seule est-elle une œuvre divine ? Celle-ci ne serait-elle qu'une œuvre du hasard ? On donnerait par un tel aveu de terribles armes à ses adversaires.

Non, la pente de l'examen ne se remonte pas. Des fils d'un âge de critique, on ne fera jamais des enfants naïvement respectueux ; il faut en prendre son parti. Il n'y a que la bonne philosophie qui soit en état d'avoir raison de la mauvaise.

Deux doctrines sont en présence.

L'une est la philosophie, désignée le plus souvent sous le nom de spiritualisme. Elle a pour principe, comme son nom l'indique, la supériorité de l'esprit sur le corps. A l'esprit appartient comme attribut principal l'activité libre et responsable. Le mot de la vie est épreuve et non bonheur. Ce n'est pas qu'un spiritualisme sensé et tel que notre temps le comporte adopte et prétende renouveler l'ascétisme du moyen âge et de quelques sectes antiques. Loin de répudier, il honore, il prend, pour ainsi parler, à son compte les modernes tentatives qui ont pour objet de perfectionner et d'embellir la vie physique, surtout de l'assurer au plus grand nombre. Son principal but, en cela comme en tout, c'est de dégager l'esprit des entraves qui l'embarrassent et l'oppriment ;

la misère et le dénûment ne profitent qu'à l'abrutissement, au matérialisme. Le spiritualisme reconnaît dans l'âme humaine deux éléments également indestructibles, également respectables, la liberté d'une part, qui en est, pour ainsi dire, l'essence, et de l'autre certains principes supérieurs qui servent à cette liberté de régulateur et à la société de fondement. Ces fondements immuables sont le devoir et le droit étroitement unis, la justice, et, avec la justice, le sacrifice et le dévouement. On le voit : une telle philosophie respecte l'homme. Ce respect, son principal dogme, elle l'érige en règle obligatoire devant la conscience individuelle, elle le traduit en lois positives dans les codes (1). On peut dire qu'au double point de vue spéculatif et politique, elle a accompli sa tâche, quand elle est parvenue à formuler ces principes de respect mutuel avec clarté et profondeur; et à les faire passer avec toutes leurs applications dans les mœurs des nations, dans les lois des États, dans la conduite des gouvernements.

La philosophie opposée diffère radicalement dès le point de départ. Elle a pour principe l'égalité de l'esprit et de la chair. Avec elle, il ne s'agit plus de l'idée d'épreuve. Le bonheur, voilà le mot unique par lequel elle attire les masses. Le bonheur consiste dans la satisfaction intégrale de toutes les passions, sacrées au même titre, et contre lesquelles la lutte est, non pas une obligation, mais une ineptie et un crime. Le bonheur absolu est

(1) Ces principes trouveront leur développement et leurs éclaircissements nécessaires dans la suite de cette étude en ce qui regarde la morale, leurs applications et leur nouveau commentaire en ce qui regarde l'économie politique dans le second volume.

possible. L'homme a reçu les moyens d'y parvenir, et il y parviendrait aisément sans les tyrannies de tout genre, morale, religieuse, industrielle, qui l'oppriment depuis des siècles. Le passé est l'enfer; le ciel, c'est l'avenir. Pour l'établir ici-bas, il ne s'agit que de modifier le milieu dans lequel l'individu se développe. Liberté morale de faire le bien et de résister au mal, chimère ! Lutte contre soi-même au nom du devoir, abrutissement systématique ! Responsabilité devant Dieu, devant soi-même et les autres hommes, imagination folle et mauvaise, fantôme incommode qu'il faut chasser à tout prix de son intelligence et de son cœur ! L'individu n'est ni bon ni méchant. Il reçoit tout de la société comme le pauvre arbuste battu des vents reçoit tout du sol où il croît, de la rosée qui le baigne, du soleil qui l'échauffe. Dans cette doctrine tout s'enchaîne. Le dieu-nature, voilà sa religion; l'esprit et la matière, deux termes égaux ou identiques dans l'homme comme dans le premier être, voilà sa théorie psychologique ; le droit absolu de chacun sur toutes choses, c'est-à-dire la satisfaction illimitée des besoins, voilà sa morale; enfin l'Etat, maître absolu, grand distributeur des salaires qu'il proportionne à ces mêmes besoins sans nul égard à l'effort, au mérite, voilà sa politique et son économie politique. Cette philosophie peut s'appeler la philosophie des appétits, la philosophie de la chair. C'est le panthéisme avec tout son cortége de conséquences, l'art de jouir porté jusqu'à un illuminisme qui se donne les airs d'une religion, l'égoïsme arrivant à l'extase et s'emportant jusqu'à sa propre apothéose.

Que fait la société en présence de ce combat de doctri-

nes dont elle sait qu'elle doit être le prix? Toutes les fois que les conséquences de cette dernière philosophie sont clairement, brutalement énoncées, elle s'en indigne : toutes les fois qu'elles menacent de s'imposer par la violence, elle se porte à la défense des points menacés; mais quand la lutte se borne aux principes, ou seulement quand les conséquences se présentent un peu adoucies, elle paraît indécise, partagée, sinon indifférente. Que le spiritualisme ait tort ou raison, on dirait que cela ne la regarde pas. On la voit emprunter aux deux systèmes ennemis, tantôt au hasard, tantôt par goût et par choix, des motifs de penser et d'agir. L'inconséquence lui est douce, et l'idée du bonheur absolu sur la terre, de la satisfaction égoïste, comme but de la vie, n'aurait rien, par exemple, qui répugnât à sa croyance. Sa foi philosophique est de sorte à s'arranger volontiers du matérialisme pratique. Malheur seulement aux raisonneurs déterminés qui réclament immédiatement leur part de l'Eldorado promis, et vont s'embusquer derrière les barricades ! Alors on verra cette société, ne prenant conseil que de la nécessité et du péril, se lever en masse, et, s'armant de bon sens et de courage, battre, pour ainsi dire, dans leurs derniers résultats ces principes qui, en eux-mêmes, ne lui faisaient pas, tant s'en faut, une égale horreur.

Suffit-il de se réveiller ainsi sur la sommation du péril? Il y aurait à le croire une dangereuse illusion. Nous pensons qu'il est temps d'agir avec non moins de virilité dans la sphère des idées. Tant que notre esprit vivra au jour le jour, il en sera de nos intérêts comme de notre esprit. Divines ou humaines, révélées ou philosophiques,

il faut à la société des croyances où elle s'établisse avec plus de fermeté et de fixité. Qu'elle choisisse donc, et pour cela qu'elle ne craigne pas de traduire à sa barre et de sonder les doctrines, non dans ce qu'elles ont de raffiné et de savant, œuvre dont la foule se soucie peu, mais au point de vue de leurs principes sociaux et de leurs conséquences générales ; qu'elle les adopte ou qu'elle les rejette enfin décidément, suivant qu'elle les aura reconnues conformes ou contraires à ses vrais besoins, à la conscience et à la raison plus sérieusement consultées (1).

Comment omettre le spiritualisme dans une telle revue des philosophies ? A travers les variétés, les écoles nombreuses qu'il compte dans son sein, il a un fonds immuable, qui survit aisément reconnaissable ; mais où le rencontrer sous sa forme la plus générale, la plus pure, et non pas tellement engagée dans les vues particulières et personnelles qu'il ne soit facile de l'en pouvoir détacher ? Quand le matérialisme et le scepticisme, commençant à se répandre, sapaient déjà toute croyance, le spiritualisme en Angleterre s'appelait Clarke, en Allemagne il s'appelait Leibnitz. On ne sera contredit par per-

(1) On le voit à l'étendue et au ton général de ce début ; il servait d'introduction dans notre pensée à une revue générale des doctrines philosophiques de notre époque en tant qu'elles s'appliquent à la société, revue que nous croyions ouvrir seulement par cette étude sur M. Cousin. Si ce projet ne s'est pas réalisé, il est du moins peu des principes que nous comptions faire servir à nos appréciations sur les philosophies diverses qui ne se trouvent indiqués dans cette étude. Plusieurs des écoles mêmes que nous proposions de soumettre à une analyse détaillée y sont déjà jugées dans leurs traits les plus essentiels.

sonne, amis et ennemis, en disant que la plus illustre personnification en France des doctrines spiritualistes est, à l'heure qu'il est, M. Victor Cousin.

M. Cousin est l'auteur de l'éclectisme, de cette doctrine ou plutôt de cette méthode qui a fait retentir autour de son nom un si bruyant concert de sympathies et d'injures ; mais l'éclectisme n'est qu'un nom d'école. Il est le créateur d'un système brillant, hardi, controversé ; nous signalerons seulement ce système en passant ; nous cherchons un terrain autant que possible accessible et commun à tous les bons esprits. Ce que nous voudrions étudier avec un intérêt plus approprié aux circonstances, c'est le grand mouvement qui a renouvelé chez nous la direction de la philosophie, c'est l'écrivain qui a tracé le tableau le plus détaillé et le plus vaste du spiritualisme, non-seulement dans ses dogmes élevés et généraux, mais dans ses conséquences de toutes sortes, et singulièrement dans celles qui ont rapport à la société.

I

Descartes, en proclamant le libre examen devant une société régulière à la surface, ne savait pas lui-même toute l'étendue de la révolution qu'il accomplissait. Il n'avait pas prévu, il n'eût pas osé dire que le libre examen, dont il réservait si expressément l'emploi à la science abstraite, allait en un siècle user les croyances, les idées, les mœurs, les institutions qu'il voyait régner autour de lui, dissoudre à la fois le passé et préparer les fondements de l'avenir. Le dix-huitième siècle fut plus

résolu. Cette grande maxime cartésienne, *ne rien admettre que sur la foi de l'évidence,* il l'appliqua en tout sens, et fit tant qu'impuissante à soutenir le regard de la raison émancipée, l'ancienne société s'écroula. La philosophie, pour la part principale qu'elle y avait prise, dut paraître alors éminemment, on le conçoit, une puissance destructive. Cela était d'autant plus inévitable, qu'aux plus légitimes critiques elle mêlait de folles passions et de coupables injustices. Il ne faut pas oublier, quand on juge la philosophie du dix-huitième siècle, qu'elle fut une réaction contre le moyen âge dont elle prit en tout le contre-pied. Les philosophes ne parlèrent plus que de droit, de liberté, de félicité, et les législateurs firent comme les philosophes. Surpris de l'immensité des ruines qu'il avait pu faire, l'esprit humain s'imagina qu'il lui serait facile de reconstruire le monde radicalement, suivant l'idéal qu'il se formait : entreprise légitime, si cet idéal eût été complet ; mais il s'en fallait qu'il le fût. Il y manquait trop l'idée du devoir, qui est la base de l'édifice ; il y manquait absolument l'idée religieuse, qui en est le ciment. De là, dans l'ordre moral, les erreurs du dix-huitième siècle, les folies et les crimes de la révolution, les lacunes et les délires de l'état présent.

Compléter l'idéal de la philosophie du dix-huitième siècle, le rectifier, c'est ainsi que se présentait la tâche de la philosophie du dix-neuvième. La philosophie du dix-huitième siècle, c'est la liberté sans la règle, le droit sans le devoir, l'homme sans Dieu ; celle de notre temps, ce doit être la liberté plus la règle, le droit s'appuyant sur le devoir, l'homme s'appuyant sur Dieu. En face

des philosophes du droit divin qui supprimaient, ou peu s'en faut, la première série de ces termes, et des continuateurs du dix-huitième siècle qui la maintenaient seule, M. Cousin eut promptement le sentiment de la mission élevée et conciliatrice de la philosophie nouvelle. Le rôle de cette puissance, dans l'idée qu'il s'en formait, devait être à la fois conservateur et libéral; il lui parut qu'elle était en mesure de tirer de son propre sein ces règles et ces lois supérieures à l'individu, dans le cercle desquelles doit se mouvoir l'activité humaine, sous peine d'aller d'erreur en erreur. D'une puissance qui avait été le plus actif des dissolvants, il comprit qu'il était possible de faire, en y ajoutant le caractère moral qui lui manquait, une force sociale de plus (1). Ruiner dans l'enseignement public la métaphysique que nous avait léguée le dernier siècle; établir contre le scepticisme qu'il existe, de par la seule raison régulièrement consultée, une philosophie éternelle, exprimée plus ou moins fidèlement dans les systèmes passés, une philosophie qui contient tous les principes essentiels, et qui, sur leur fondement inattaquable, élève une métaphysique, une morale, une religion naturelle, une théorie de la société, certaines et dignes de respect; appuyer pour la première fois la cause de 89 sur un spiritualisme net et savant : voilà les principaux traits de l'entreprise qu'il commençait dès lors à former.

Veut-on savoir l'idée que M. Cousin, âgé de vingt-

(1) Voir les deux premiers volumes du *Cours d'histoire de la philosophie moderne*. Ces idées et ces intentions s'y trouvent nettement exprimées à plusieurs reprises.

trois ans, se faisait de la mission de la philosophie dans la société renouvelée : qu'on lise les paroles par lesquelles il termine sa première leçon à cette date mémorable de 1815 : « Je le sais, il ne m'appartient pas de parler avec empire ; mais cependant mon âme m'échappe malgré moi, et je ne puis consentir à garder les bienséances que m'impose ma faiblesse au point d'oublier que je suis Français. C'est à ceux d'entre vous dont l'âge se rapproche du mien que j'ose m'adresser en ce moment, à vous qui formerez la génération qui s'avance, à vous, l'unique soutien, la dernière espérance de notre cher et malheureux pays ! Messieurs, vous aimez ardemment la patrie ; si vous voulez la sauver, embrassez nos belles doctrines. Assez longtemps nous avons poursuivi la liberté à travers les voies de la servitude. Nous voulions être libres avec la morale des esclaves. Non, la statue de la liberté n'a point l'intérêt pour base, et ce n'est pas à la philosophie de la sensation et à ses petites maximes qu'il appartient de faire les grands peuples. Soutenons la liberté française, encore mal assurée et chancelante au milieu des tombeaux et des débris qui nous environnent, par une morale qui l'affermisse à jamais. » Ce spiritualisme était alors à créer, à organiser. C'est à cette œuvre que nous allons assister.

Héritiers épurés de Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, madame de Staël et Châteaubriand avaient jeté le spiritualisme au milieu du siècle comme un sentiment et comme une généreuse espérance. Le spiritualisme avait eu sous leur plume toute la spontanéité et tout l'éclat, mais aussi le caractère inévitablement indécis de l'imagination et de l'instinct. Quant à la philoso-

phie spiritualiste, voici où elle en était à la fin de l'empire.

Maine de Biran avait décrit avec une force, une originalité non surpassées depuis, la volonté libre de l'homme, une et identique sous le flot mobile des sensations ; il avait par conséquent commencé à tirer la philosophie des voies du fatalisme si clairement écrit dans la plupart des systèmes en vogue. Appuyé sur une analyse moins profonde, mais plus claire, et sur un système plus complet, Laromiguière avait aussi restitué dans l'âme humaine le principe d'activité. S'aidant enfin de l'analyse des Écossais, Royer-Collard avait indiqué fortement la présence et le rôle de principes intellectuels et de principes actifs différents de la sensation, dont ils règlent l'exercice, et à laquelle ils ne doivent pas leur origine. C'étaient là assurément des résultats considérables, mais partiels, presque épars ; ces travaux mêmes ne dépassaient guère l'enceinte de l'école, et n'y avaient éveillé qu'un faible écho destiné peut-être à y mourir.

L'École normale s'était ouverte en 1810. M. Victor Cousin (né le 28 novembre 1792) était entré à l'école à l'âge de dix-huit ans. L'enseignement religieux, c'est-à-dire, nous a-t-il dit, surtout les conseils et l'exemple d'une mère simple et pieuse, telle était alors à peu près toute sa philosophie. L'auteur des *Fragments philosophiques* a raconté la profonde émotion dont il fut saisi la première fois qu'il entendit Laromiguière. Ce jour décida de toute sa vie. Sous le charme des leçons de l'aimable maître, le jeune adepte lutta quelque temps contre l'enseignement de la philosophie écossaise : mais

enfin il fallut céder devant l'autorité d'une parole plus imposante. L'enseignement de Royer-Collard reste, à vrai dire, la borne solide d'où il prit son essor. En dépit de l'opposition toute bienveillante du directeur de l'École, M. Guéroult, le traducteur de Pline, qui, jaloux de le garder aux lettres, l'avait nommé, étant encore sur les bancs, répétiteur et bientôt maître de conférences de littérature à l'École, M. Cousin devait traverser seulement ce genre d'enseignement, où il laissa dans les souvenirs une trace brillante. En 1815, pendant les cent jours, il professa la philosophie au lycée Bonaparte, et, vers la fin de la même année, Royer-Collard, placé à la tête de l'Université, l'appela à le suppléer à la Faculté des lettres dans la chaire d'histoire de la philosophie moderne que le jeune professeur occupera sans interruption jusqu'en 1820. En même temps les conférences philosophiques remplaçaient définitivement les conférences littéraires. C'est sur ce double théâtre de l'École normale et de la Faculté des lettres, celui-ci public et déjà retentissant, celui-là plus intime et plus familier, que commença véritablement la réforme de l'enseignement philosophique.

Pour mener à bien cette difficile entreprise, il fallait plus que de l'éloquence et de généreux mouvements : il fallait des procédés sûrs, une méthode scientifique.

Tel est fort nettement accusé le caractère des leçons de 1815 à 1820 et des *Fragments* qui s'y rapportent. La réhabilitation du spiritualisme au nom de la science dans la philosophie, dans l'histoire de la philosophie, dans la société émancipée, y est poursuivie par l'analyse et la dialectique. Nulle recherche d'allusions d'ailleurs,

quelle que pût être alors la tentation, nul esprit d'opposition proprement dite ; l'énergie des convictions est partout tempérée par cette bienveillance qui naît de l'étendue de la pensée. La vivacité de la polémique contre les doctrines de Destutt de Tracy, de Volney et de presque tous les savants contemporains, contre M. de Bonald et la politique qui sort de sa philosophie, ne quitte pas elle-même ces hautes régions où la discussion semble demeurer presque étrangère aux événements d'alentour à force de leur être supérieure.

Ce n'est pas qu'à ses premiers débuts, et notamment jusqu'en 1817, le philosophe, j'entends par là surtout le métaphysicien et le psychologue, fût déjà chez M. Cousin entièrement formé. Le fervent adepte étalait les trésors d'une science de fraîche date avec la plénitude un peu surabondante qui dénote les convictions jeunes et les idées récemment acquises. Ce qu'il venait d'apprendre, tout ravi il l'enseignait, et chaque découverte, dans ce merveilleux pays de l'inconnu, avait pour lui, presque autant que pour ses auditeurs, l'attrait piquant, j'allais dire le charme enivrant d'une surprise renouvelée chaque jour. Ce fut au reste un lien sympathique de plus entre le maître et ses jeunes disciples que ce premier enchantement de la science qui leur était commun. M. Jouffroy, dans un testament philosophique dont le fanatisme révolutionnaire n'a pas manqué d'exploiter les aveux en les tournant contre Jouffroy lui-même et contre M. Cousin, a pu dire qu'un maître plus mûri eût été moins écouté, moins influent, eût moins bien atteint son but en y visant d'une manière plus directe. Mais, si le métaphysicien n'est pas encore

accompli, on peut dire que la philosophie possède déjà dans l'orateur de vingt-trois ans un éloquent apôtre. Il n'est aucun livre, dans notre littérature philosophique qui offre, selon nous, un caractère analogue à ces cinq volumes ouvrant la *série* des *cours* de M. Cousin (1) : c'est l'enthousiasme d'une ardente jeunesse au service d'une raison qui s'est soumise aux laborieuses épreuves de la science, un stoïcisme qu'anime et assouplit un feu d'imagination partout répandu, une façon valeureuse de regarder en face les problèmes, et, sans négliger, en affichant même et en multipliant un peu trop les précautions et les démarches d'une savante méthode, de monter, pour ainsi dire, à l'assaut des solutions, enfin un sentiment exalté du beau et du bien dont l'expression pénètre et subjugue. Tout, dans ces volumes, moitié dogmatiques, moitié historiques, est abondamment nourri de preuves ; et le style, animé par ce désir de convaincre, y prend quelque chose de communicatif qui rend avec un rare bonheur toute cette science attrayante et aimable. Dans les écrits ultérieurs, M. Cousin sera plus concis, plus serré, quelquefois encore plus véhément, disons aussi, par suite, plus impérieux, plus tranchant. Maître non plus seulement de ce qu'il pourra appeler son système, mais de sa renommée, d'une renommée qui aura suscité jusqu'en Amérique des disciples et des contradicteurs, il maniera sa pensée avec une autorité plus imposante, comme un homme qui parle de plus haut pour être entendu de plus loin.

(1) Le volume remanié plus tard et paru plus récemment sous ce titre : *Le Vrai, le Bien, le Beau*, appartient à cette collection.

Dans ces cinq premières années, il fortifie, si je puis dire ainsi, ses positions et s'applique à les rendre invincibles. Aussi le spiritualisme est-il là presque au complet, un spiritualisme savant, sans doute, mais le plus souvent simple et solide, marchant loin des sentiers d'exception dans la grande et royale route de la tradition et du sens commun.

On sait le nom qu'a reçu la tradition philosophique employée comme méthode dans la recherche de la vérité. Ce nom, c'est l'*éclectisme*. Que dire de l'éclectisme, qui n'ait été dit et redit cent fois depuis trente ans? Suivant nous, le rôle de l'éclectisme a été utile, nécessaire, opportun; qu'il nous soit permis d'ajouter qu'il ne l'est plus. Ce sera l'honneur durable de M. Cousin d'avoir arraché la philosophie française à bout d'inventions au culte exclusif d'elle-même, pour mettre à sa portée une partie des richesses de la pensée humaine, se développant à travers la diversité des civilisations et des époques. L'éclectisme, comme méthode, c'est l'érudition large, bienveillante, ne dédaignant aucun monument, aucun fait; c'est, appliquée aux choses de l'esprit, cette tolérance éclairée et supérieure plus enseignée que pratiquée par le siècle précédent. En ce sens, l'éclectisme ne mérite que des éloges. Un écueil toutefois était dès lors facile à prévoir. L'éclectisme ne perdrait-il pas de vue son but final et ses conclusions promises dans cette œuvre de reconstruction? N'oublierait-il pas trop le présent pour le passé, la philosophie pour son histoire? Cette crainte, je ne crois pas, pour ma part, que l'éclectisme l'ait démentie. Qu'il ait réussi à unir des faits psychologiques réputés à tort inconciliables; qu'il ait complété la *sensation* de Condillac par l'idée de *force*,

mieux aperçue et mieux étudiée par Leibnitz; qu'il ait demandé à Platon d'utiles renseignements sur les *idées*, à Descartes une vue plus claire du principe pensant, à Reid un plus grand respect pour les faits fondamentaux de la nature humaine et pour la foi naturelle, à l'Allemagne quelques inspirations qui ne l'ont pas toujours aussi bien servi, cela me paraît incontestable. Maintenant, on peut croire que l'éclectisme n'a pas écrit cette grande charte des idées un peu pompeusement annoncée. Grâce à M. Cousin et à ses disciples, l'inventaire des philosophies du passé est fait : il n'y manque plus qu'un *fiat lux !* En attendant l'accomplissement de cette œuvre, nous croyons qu'une tâche plus modeste, mais plus urgente, se présente à nous : c'est la lutte contre le mal moral et social au nom de la tradition spiritualiste. Durant les tristes jours de la décadence de l'empire romain, les stoïciens n'opposèrent pas l'érudition, mais la morale, au débordement du matérialisme; et l'humanité, malgré les excès de cette secte héroïque, mesurant sa reconnaissance aux intentions et aux services, ne s'est pas demandé si la secte stoïcienne n'était pas, après tout, inférieure par sa métaphysique et par le savoir à ces profonds philosophes d'Alexandrie, lesquels, assis sur des débris, *éclectisaient* avec des ruines.

Nous ajouterons, pour être strictement dans la justice, que M. Cousin ne saurait être accusé d'avoir failli à la défense des vérités sociales. Ce n'était pas chose indifférente, même au point de vue moral, que cette réhabilitation de la croyance universelle en matière philoophique, sous le nom de *sens commun*, méthode qui fut, avec l'éclectisme, un des premiers fruits de sa pensée.

Quand l'auteur des *leçons* de 1815 à 1820 assignait à la philosophie pour point de départ et pour règle les grandes vérités religieuses et morales que le sens commun proclame ou reconnaît; quand il montrait dans la foi partout identique du genre humain, les dogmes essentiels dont la philosophie ne doit être que l'interprète plus profond, il proclamait, autant qu'il était en lui, que la philosophie était décidée à entrer en communication intime avec les croyances de l'humanité, qu'elle ne voulait pas faire schisme avec elles pour s'isoler dans l'impuissance de son orgueil, qu'elle abdiquait franchement, en un mot, l'indépendance frondeuse du scepticisme et le déréglement de l'esprit de secte, cessant de s'attacher à des moitiés ou à des quarts de vérités insolemment données pour la vérité tout entière. Croit-on par hasard que cette vérité soit épuisée devant les égarements ou devant l'indifférence du temps présent? Pour nous, nous la trouvons plus frappante encore qu'il y a trente ans. Il faut, disait-on alors et répète-t-on sans cesse de nos jours, il faut une autorité, une règle, une tradition, et la philosophie n'en a pas. Nous souscrivons à cette exigence en niant la conclusion qu'on prétend en tirer. Cette autorité, c'est la croyance du genre humain. Si la philosophie aspire encore à la puissance, elle n'a de salut plus que jamais qu'en s'y soumettant. Nous reconnaissons à la philosophie un double devoir : se conformer d'abord a ce qu'il y a d'universel et d'immortel dans la religion, dans la morale, en un mot dans la foi de l'humanité, mais s'y conformer pour l'élever peu à peu à son propre niveau. En admettant des vérités inspirées, et, à côté de cette *spontanéité* dans

laquelle il voit une révélation permanente et directe de Dieu, la faculté, le besoin et le droit inviolable de la *réflexion*, source de tout progrès, M. Cousin a posé les fondements d'une philosophie qui, sous la condition de demeurer fidèle à ce programme, ne risque d'être ni révolutionnaire ni rétrograde.

Le sens commun n'est qu'une règle, l'éclectisme n'est qu'un moyen. Pour s'orienter dans l'histoire des philosophies, pour faire un choix, il faut un *criterium*. L'érudition fournit des documents, non le principe qui les assemble et les ordonne. L'éclectisme est le dossier, il n'est pas la cause. Ce qui fournit le principe, ce qui instruit la cause, c'est la *psychologie*, c'est-à-dire l'observation de l'âme par elle-même prise pour méthode supérieure. — Nous entrons dans un ordre nouveau de développements.

Ici commence en effet le grave dissentiment qui s'élève entre l'école psychologique spiritualiste et les diverses écoles soit théocratiques soit socialistes. L'école théocratique, par l'organe de M. de Bonald, l'auteur de la *Législation primitive*, explique, à l'aide de certaines traditions religieuses substituées à l'observation psychologique et interprétées arbitrairement, tout le développement intellectuel et moral de l'humanité ; elle considère l'esprit humain comme radicalement incapable d'arriver sans la révélation à une moralité quelconque. C'est ce qu'on a appelé le *scepticisme théologique*. La méthode psychologique le combat en étudiant dans leur origine les idées de bien, de vrai, de morale, de religion naturelle.

D'un autre côté, les sectes sociales qui naissaient

vers cette époque sous la forme du saint-simonisme s'établissent de plain pied dans la philosophie de l'histoire : méthode commode qui, s'appuyant sur des données presque toujours fort obscures en elles-mêmes et obscurcies encore par l'hypothèse, parvient aisément, à l'aide de l'esprit prophétique, lequel ne fait jamais défaut, à justifier la théorie à laquelle on s'est juré de donner raison. Ce procédé d'analyse psychologique, qui saisit et montre dans l'homme un être intelligent, mais borné dans son savoir, sensible, mais limité dans son bonheur par les conditions mêmes de sa nature, actif, mais dont la liberté, fort différente de l'instinct, trouve dans la raison des règles obligatoires qui la gouvernent; ce procédé, sans lequel la raison ne saurait elle-même s'élever jusqu'à la conception d'un Dieu, un et simple comme le *moi*, ne pouvait convenir aux docteurs de l'athéisme et du panthéisme. M. Pierre Leroux ne s'y est pas mépris. Flétrissant avec mauvaise humeur la méthode psychologique, il y préfère franchement une sorte de divination appliquée à l'avenir et même au passé. On s'est demandé souvent si, en embrassant cette méthode, mieux appropriée, selon lui, à la faiblesse humaine, M. Cousin s'y attacha dans l'exacte mesure où elle épuise l'observation sans s'y confiner à tout jamais, où elle s'élève plus haut sans tomber dans l'hypothèse. La réponse a été fort contradictoire selon les partis. Écoutez M. Schelling et tout le chœur des philosophes de l'Allemagne; ils vous diront que le philosophe français s'y arrête à l'excès et qu'il a trop sacrifié à l'étude exclusive de l'homme, à la méthode d'observation, la philosophie de l'absolu et la connais-

sance ontologique. Écoutez M. Hamilton (1) et les Écossais, M. Jouffroy et ses élèves ; ils vous répondront qu'il sacrifie beaucoup trop à l'abstraction et au culte de l'absolu. Sans approuver la timidité sur certains points excessive de Jouffroy et d'Hamilton, nous nous permettrons de penser que M. Cousin a pu être taxé d'une hardiesse fort voisine de la témérité, dans certaines thèses de métaphysique et de philosophie de l'histoire. Quant au reproche de pusillanimité, on a besoin, pour ne pas s'en étonner, de savoir de quelles gens il part. Les grands philosophes qui l'adressent au chef de l'éclectisme ont, à vrai dire, de bonnes raisons pour ne pas douter de la portée de leurs facultés, puisqu'ils adorent Dieu dans l'esprit humain, et l'esprit humain sous leur propre image.

Nous n'avons point à montrer le professeur de 1817 prenant possession d'une métaphysique plus complète, peu à peu dépassant l'horizon de Reid et de Dugald-Steward, dont la réserve trop circonspecte lui semblait avec raison hasarder les solutions à force de les ajourner et préparer les voies à un scepticisme nouveau sur les ruines du scepticisme de David Hume. Nous n'avons pas à le montrer osant rouvrir la porte à ces brillants systèmes, quelques-uns diront à ces songes dorés de la métaphysique dont Royer-Collard avait gardé si sévèrement la clef. A peine j'oserai rappeler qu'attribuant ce retour périodique et désastreux du scepticisme à une solution vi-

(1) *Philosophie de l'absolu : Cousin-Schelling* par Hamilton ; *Fragments de philosophie*, traduits par M. L. Peisse, qui les a fait précéder d'une fort remarquable préface. Nous citons les *Fragments* de M. Hamilton (récemment enlevé a la philosophie) comme ce que la philosophie écossaise a produit peut-être de plus distingué.

cieuse du problème de l'origine des idées, à une définition fautive de cette faculté que les philosophes appellent éminemment la *raison*, et à une énumération incomplète, inexacte de ses éléments, M. Cousin en présente une analyse étendue et les réduit aux deux *catégories* fondamentales de la *substance* et de la *cause*, dont il réhabilite, décrit et développe le rôle. Nous craindrions que toute cette science, si pleine d'intérêt sous la plume du grand écrivain, n'en eût beaucoup moins sous la nôtre. Nous remarquerons seulement que rétablir le caractère absolu de ces principes, les arracher à l'origine de la sensation, les rattacher à Dieu sans en déposséder l'homme, n'était pas, tant s'en faut, une œuvre indifférente pour miner dans ses bases philosophiques l'athéisme en honneur. L'exemple de la philosophie du dix-huitième siècle, aussi bien que toute la tradition philosophique, avait démontré surabondamment que la négation du *principe de substance* équivaut à ne laisser subsister dans le monde physique et moral que des apparences sans réalité; l'oubli ou l'atténuation de l'idée psychologique et rationelle de *cause* et de *causalité* avait conduit la métaphysique par des voies plus ou moins promptes à l'absorption du fini dans l'infini, du relatif dans l'absolu, du monde en Dieu : Benoist Spinosa et son école étaient là pour l'attester. Frayer sa route entre ces deux abîmes, retrouver pour ainsi dire appuyées l'une sur l'autre la causalité divine et la liberté humaine, voilà l'objet que poursuivit le réformateur de l'école philosophique. En distinguant l'unité et la variété, l'absolu et le relatif, le fini et l'infini, en montrant qu'il était contradictoire que l'infini et l'unité naquissent de la multiplicité, de la pluralité, de

la nature ou de la sensation; en établissant l'antériorité et la supériorité de Dieu au monde, des idées aux choses, du vrai, du bien, du beau aux réalités matérielles qui n'en sont que les copies et les enveloppes, et dans le monde moral, du droit au fait et des principes aux applications, M. Cousin put croire avoir opposé une excellente réfutation au matérialisme et au scepticisme qui l'accompagne ; mais il rencontrait dans l'ordre scientifique un adversaire tout autrement redoutable ; nous voulons parler d'Emmanuel Kant.

On a beaucoup parlé de l'influence de la philosophie allemande sur M. Cousin. Cette influence est bien moindre, eependant, sur les résultats définitifs de ses recherches que ne le fut celle de Platon et de Descartes. Platon, Descartes, Leibnitz, après la première influence écossaise, et toujours modifiés par elle, restent ses principaux maîtres. Il ne serait pas néanmoins arrivé à ses théories sur la philosophie de l'histoire sans Hegel ; j'avoue qu'en dépit de quelques grandes vues, je m'en consolerais, s'il ne fallait y perdre en même temps des pages où l'art ne trouve du moins qu'à louer. Quant à la métaphysique, Platon et Malebranche lui étaient des maîtres suffisants sans le secours de Schelling pour formuler sa *théorie de la raison.*

Kant avait établi avec rigueur, décrit avec soin les principes régulateurs de l'intelligence, et il les avait ébranlés. Ces principes de cause, de substance, d'espace, de durée etc., qui expliquent tout si commodément, ne seraient-ils pas de simples conditions de l'intelligence, de pures *formes* de l'entendement, ne possédant d'ailleurs aucune existence indépendante du suje

qui les conçoit, aucune *objectivité* ? Telle est la question que s'était posée le philosophe de Kœnisberg. Donnant un tour plus dogmatique au scepticisme de son maître, Fichte contempla dans le *moi* humain pris pour centre et pour seul objet la nature et Dieu que le moi *créait*, suivant l'énergique et bizarre expression du philosophe, en vertu de sa propre et merveilleuse activité. Mal à l'aise et comme étouffant dans cette prison du *moi* solitaire, celui qu'on a appelé le Rousseau de l'Allemagne, Jacobi, perça l'étroite enceinte; il s'échappa de cette sombre philosophie sur les ailes d'un mysticisme de sentiment, séduisant sans doute, mais arbitraire. Plus grand philosophe et plus grand poëte, Schelling lui-même ne put sortir de cette impasse métaphysique qu'à l'aide d'une faculté mystérieuse mal définie, percevant directement l'absolu, et par lui désignée sous le nom *d'intuition intellectuelle.*

Affamé de savoir, avide d'expériences nouvelles, M. Cousin voulut connaître cette partie de l'Europe dont la philosophie se présentait sous un aspect si original. Avec cette patience qui, chez lui surtout, est fille de la passion, il se mit à déchiffrer la *Critique de la raison pure*, aidé de quelques notions d'allemand et de la barbare traduction latine de Born ; il s'ensevelit, suivant son expression pittoresque, pendant deux années entières, *dans les souterrains de la philosophie kantienne ;* puis, quand il se la fut assimilée, quand il eut rapidement exploré l'idéalisme de Fichte, il partit pour voir l'Allemagne elle-même, pour interroger sur son sol natal cette seconde école allemande dont on faisait tant de bruit et dont on parlait à la fois avec tant de mystère.

M. Cousin ne s'en tint ni à Kant, c'est-à-dire à la psychologie et au scepticisme, ni à Schelling, c'est-à-dire à une méthode toute d'inspiration qui avait à ses yeux le tort irrémissible d'échapper à l'observation psychologique, ni à Hegel, c'est-à-dire « à des abstractions sans preuve, arbitrairement données pour le fondement de toute existence, pour le type de toute réalité. » A l'*intuition* dont parlait Schelling sans s'expliquer assez nettement, il substitue, on le sait, la raison *impersonnelle,* faculté supérieure qui, contrairement aux conclusions de Fichte, atteint l'être *réel*, et qui l'atteint en restant perceptible elle-même à la conscience : « Cette raison descend de Dieu et s'incline vers l'homme ; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois l'idée et le besoin. Si la raison était toute personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du moi individuel. La raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité. »

On ne saurait contester la noble élévation non plus que les difficultés que présente cette brillante métaphysique. Constatons seulement que, si certaines cons-

ciences timorées s'effrayaient de cette autorité divine conférée à la *raison*, elles doivent s'en prendre également à plus d'un personnage fort honoré dans l'Église. M. Cousin cite Fénelon s'écriant : « La raison n'est-elle pas le Dieu que je cherche ? » D'ailleurs, pas de milieu : ou l'on doit rejeter tout le spiritualisme comme faux, ou il faut lui donner comme base une faculté supérieure aux misères de la personnalité, infaillible dans une certaine sphère, reconnaissant partout et toujours les mêmes vérités morales, les mêmes axiomes métaphysiques et mathématiques. Quelque diverses qu'elles soient au surplus par les explications et les traductions qu'elles donnent du principe rationnel, toutes les écoles spiritualistes sont d'accord, de Platon à saint Augustin, de saint Augustin à saint Anselme, de saint Anselme à Bossuet, pour placer la raison pure, en d'autres termes la faculté qui s'élève aux premiers principes, au-dessus des atteintes du scepticisme en lui reconnaissant un caractère absolu.

Je fais la part des hypothèses. Je ne me porte pas, chez le philosophe que j'analyse, le défenseur de plusieurs propositions contestables. A quoi bon insister sur cette vérité vraiment extraordinaire et fort instructive, qu'un philosophe s'est souvent trompé? Mais je ne puis, je l'avoue, entendre, sans réclamer au nom de la plus simple équité, accuser le philosophe qui, plus que tout autre, de nos jours, a rétabli le spiritualisme dans l'enseignement philosophique, d'avoir corrompu sa métaphysique par un de ces principes irremédiables qui auraient pour effet d'altérer ou plutôt de supprimer entièrement ces vérités morales, ces principes sociaux dont sa doctrine

est toute pénétrée, dont elle n'est au fond que la revendication. On a plus d'une fois accusé M. Cousin de panthéisme. De quoi s'autorise tout ce grand fracas ? Est-ce de l'admiration du philosophe français pour Hegel? Mais ne peut-on admirer Hegel, sans adopter son panthéisme? Non, la cause de ce tumulte se trouve tout entière dans quelques phrases excessives, hyperboliques, telles qu'il arrivera d'en faire à quiconque voudra marquer par l'impuissant abus des métaphores l'ineffable union de Dieu et du monde, telles qu'on en citerait sans peine dans les écrivains du génie le plus sûr.

Quelque chose proteste avec bien plus d'énergie encore que M. Cousin contre cette accusation qu'il a cent fois repoussée : c'est toute sa philosophie. Le panthéisme y serait le contre-sens le plus monstrueux, le plus absurde non-sens. Comment la psychologie spiritualiste irait-elle se perdre dans le panthéisme, quand sa principale raison d'être est précisément, avec le dessein formé d'éviter le scepticisme, de se garder aussi, par l'observation des faits de conscience et le profond sentiment du *moi*, de cet abîme dans lequel l'Allemagne, avec l'entraînement de la logique, avec une passion de l'abstraction que rien n'arrête, se précipite tête baissée? Ce qui distingue entre toutes les autres philosophies, même spiritualistes, la doctrine de M. Cousin, c'est un vif sentiment de la personnalité humaine. Partout il proteste contre cette étrange confusion de la volonté libre et de la passion, « où se rencontrent les écoles les plus opposées; Spinosa, Malebranche et Condillac, la philosophie du dix-septième siècle et celle du dix-huitième : l'une, par une piété extrême et

malentendue, ôtant à l'homme son activité propre et la concentrant en Dieu, l'autre la transportant à la nature. » L'idée même de Dieu n'est pour lui que le fruit d'une induction légitime, par laquelle l'homme, partant de lui-même, s'élève jusqu'à Dieu. « L'homme ne peut rien comprendre de Dieu, dont il n'ait au moins une ombre en lui-même; ce qu'il sent d'essentiel en lui, il le transporte ou plutôt il le rend à celui qui le lui a donné, et il ne peut sentir ni sa liberté, ni son intelligence, ni son amour, avec toutes leurs imperfections et leurs limites, sans avoir une certitude invincible de la liberté, de l'intelligence et de l'amour de Dieu, sous la raison de l'infinité. » On citerait une quantité de passages de ce genre dans lesquels se trouve nettement marquée la personnalité divine distincte de l'homme et du monde. Il est d'ailleurs curieux que, tandis que l'accusation de panthéisme s'est fait entendre ici, cette même Allemagne reproche à la philosophie française de trop s'enfermer dans la psychologie. Rien de plus commun que d'entendre ironiquement dire aux disciples des écoles panthéistes ou athées, ce qui, en morale, est absolument la même chose, que le Dieu du spiritualisme psychologique est le Dieu des enfants et des femmes, le Dieu qui récompense et punit, le Dieu de la vie future. Le spiritualisme accepte ce singulier reproche. Il peut hardiment présenter le Dieu qu'il conçoit à l'adoration du peuple, dont il ne se distingue pas, quoi qu'on en ait dit, dans cette commune adoration. Le Dieu de la philosophie n'est pas seulement le Dieu réservé des savants, c'est celui des masses. A l'athéisme du dix-huitième siècle, ou au déisme desséché de la plupart de ses philosophes,

la philosophie, par l'organe de M. Cousin, ne prétend pas substituer un Dieu indifférent, un Dieu pour qui l'humanité est comme si elle n'était pas. Le Dieu qu'elle conçoit n'est pas seulement le grand géomètre, c'est l'Être souverainement adorable, c'est le modèle infini de toutes les perfections vers lesquelles tend l'humanité selon ses faibles moyens.

Ainsi, contre le matérialisme, une solution renouvelée et agrandie, du problème de l'origine des idées; contre le scepticisme, le caractère de la vérité absolue restitué à la raison pure, contrairement au sensualisme français et au kantisme; contre le fatalisme, le *moi* défini par l'activité libre; contre l'athéisme, l'idée de Dieu rétablie dans la métaphysique sur le fondement de la raison et de la conscience; pour méthode, la psychologie, le sens commun, l'histoire comparée des systèmes : voilà les résultats dont M. Cousin a mis en possession la philosophie contemporaine. Voyons maintenant quelles en sont les conséquences pratiques.

II

J'entre ici dans cette sphère des applications de la philosophie à la morale, à la politique, à la constitution de la société, qui forme le but et le lien de ces études. Qu'on ne s'étonne donc pas si j'aborde de front une question préalable de laquelle dépend toute la réalité de nos recherches. Est-il vrai que la raison soit dans une naturelle et irremédiable impuissance de distinguer par elle-même le bien et le mal? Est-il vrai que la philosophie soit incompétente à parler aux hommes

avec quelque autorité de leurs droits et de leurs devoirs; que, suivant elle, chacun puisse faire sa morale, constituer sa loi, c'est-à-dire, en définitive, abolir toute loi et toute morale? Si cette accusation portait juste, elle tomberait de tout son poids sur la civilisation moderne, laquelle, depuis les premiers pas qu'elle a faits librement, et dans tout l'ensemble des mœurs qui la constituent comme des lois qu'elle a établies, prend la raison pour point de départ. Qu'elle s'allie à la foi religieuse ou qu'elle rejette toute foi, une telle opinion n'a et ne peut avoir qu'un seul nom, le scepticisme. C'est à le combattre sous cette forme, que l'auteur des célèbres *Préfaces* contre l'école théocratique et des *Cours* contre le sensualisme moderne s'attache avec énergie. N'ayant par nous-même ni l'autorité ni l'éloquence qui rendent la conviction contagieuse, qu'on nous permette de continuer à présenter et à défendre, sous le couvert d'un nom illustre, quelques vérités qu'il est, selon nous, de l'importance la plus urgente de rappeler aujourd'hui.

Si jamais l'influence de la métaphysique sur les affaires du monde avait pu être l'objet d'un doute sérieux, le dix-huitième siècle et l'époque de la Restauration se seraient chargés de le faire disparaître. Les conséquences pratiques sortent, pour ainsi dire, à flots pressés du système de la sensation transformée. — La raison n'est rien que de relatif et de variable; la sensation est le fond de l'homme; ayez donc soin avant tout de vous procurer des sensations agréables; de là, l'hygiène, la *propreté,* recommandées comme des *vertus* dans des catéchismes où il n'y aura d'oublié que le dévouement. Point de principes absolus, point de justice naturelle,

point de vérité antérieure aux conventions humaines; le raisonnement né de la sensation façonnant seul la société: de là, en politique, l'idée d'un contrat purement artificiel, toujours résiliable; dès lors, l'insurrection comme conséquence nécessaire; l'humanité primitive changée en un congrès de philosophes délibérant à loisir sur le langage, la religion, le gouvernement; l'ordre social et religieux dénoncé aux peuples comme une conspiration des rois et des prêtres; la ruse, la violence montrées seules, l'équité nulle part: en un mot un monde factice, que l'homme peut changer, puisqu'il l'a créé. Voilà comment, sans le vouloir et sans s'en douter, l'abbé de Condillac produit logiquement toute l'école révolutionnaire.

Voyez de même la Restauration : un lien étroit y unit la métaphysique et la politique. La théodicée de M. de Bonald montre dans le Dieu qu'elle conçoit bien plutôt la volonté, le *bon plaisir*, que l'intelligence qui dirige cette volonté infinie et les *lois* suivant lesquelles elle se détermine. Il semble qu'un Dieu qui n'agirait pas uniquement *parce que cela lui plaît*, serait un Dieu moins puissant et moins respecté, un Dieu pour ainsi dire *constitutionnel*, limité par une charte. Quelle merveilleuse prémisse pour faire sortir de l'arbitraire qui règne au ciel le despotisme des gouvernements! La même école en psychologie se plaît à insister sur la corruption radicale de l'homme et sur son absolue impuissance, bien plus que sur ce qui reste en son âme de divine lumière et d'immortelle vigueur, bien plus sur sa décadence originelle que sur sa réhabilitation par la religion *en esprit et en vérité*. Comme le gouvernement temporel de l'Église s'accommodera de cette excellente

philosophie ! Les mêmes rapports entre la métaphysique et la politique sont sensibles dans les écoles socialistes dont le saint-simonisme à la fin de la Restauration marque l'éclatant début. Pour quiconque se rend compte des choses, le saint-simonisme est un fruit du panthéisme. Le saint-simonisme ne voit en Dieu que des lois nécessitantes, nulle personnalité, nulle existence réelle supérieure au monde. Admirez encore ici la force triomphante de la logique. La liberté véritable, n'étant pas en Dieu, ne sera pas davantage dans l'homme, et, n'étant pas dans l'homme, elle ne pourra être dans la société. A la place de la liberté morale, que mettra donc le saint-simonisme, avec lequel aussi bien nous pouvons identifier tout socialisme quel qu'il soit ? Il mettra, d'une part, l'indépendance de la passion, la souveraineté de l'instinct, cette fausse image de la liberté, et, de l'autre, je ne sais quelle régularité géométrique, je ne sais quelle hiérarchie compassée empruntée à ces lois fatales, seul idéal que le Dieu-univers puisse fournir à l'imitation du genre humain. L'épreuve est décisive ; donnez-nous, sous la Restauration, dix pages de philosophie, et nous vous tenons quitte de nous dire ce que pense l'auteur sur le gouvernement constitutionnel et sur le ministère de M. de Polignac : il nous suffit, pour le deviner, de savoir ce qu'il pense de Dieu.

Organe et auteur d'une psychologie franchement spiritualiste, métaphysicien, si je puis dire ainsi, du haut libéralisme, M. Cousin admet en même temps, tous ses écrits en font foi, en Dieu et dans l'homme deux forces qu'on a tort de séparer, et qu'on ne sépare qu'au prix de conséquences désastreuses, à savoir la volonté et la raison,

l'une qui agit, l'autre qui règle l'action, l'une qui est la *liberté*, l'autre qui est l'*autorité* au moins dans son fond et à sa source, l'*ordre* au moins dans son type et dans son essence. De là, pour ainsi dire, tout un monde de conséquences opposées aux doctrines de Bonald et de Joseph de Maistre, comme aux systèmes si profondément différents de Saint-Simon et de tout le socialisme.

Le premier soin de M. Cousin est de répondre au reproche adressé par l'école de M. Lamennais et de M. de Bonald à la philosophie. On sait que ces écrivains la mettent au défi d'arriver à une morale qui ne soit pas arbitraire. Ils contestent que la loi morale ait une sanction naturelle en dehors de la révélation. Sans nier, non plus que notre auteur, toute la force qu'y ajoute la foi révélée, nous répondrons avec lui : Quoi! la loi morale manque de sanction ! Mais pour quoi comptez-vous donc le principe de mérite et de démérite admis par la raison universelle, la satisfaction morale et le remords, l'estime et le mépris, les peines et les récompenses ? pour quoi comptez-vous, au delà de cette sanction immatérielle ou visible, une sanction plus haute, un système de réparation plus mystérieux qui survit à cette terrestre existence, pour combler les lacunes que présente ici-bas l'harmonie nécessaire de la vertu et du bonheur, pour consommer et couronner les vues de Dieu sur l'âme humaine? Ce sont là des vues religieuses, dites-vous. Eh ! ne sont-ce pas aussi des vues raisonnables ? Si toute cette partie de nos espérances qui dépasse la présente existence; si ce pressentiment tout rationnel de la vie future ne peut que gagner en force et en douceur au concours d'une religion positive; si la philo-

sophie, dans ses scrupules de méthode et d'évidence, arrivée aux portes de l'immortalité, s'y arrête, n'est-ce pas la philosophie qui, sans autre secours que celui de l'observation sincèrement pratiquée, retrouve, au sein de l'âme humaine dénaturée par les faux philosophes et calomniée par les sceptiques de tous bords, la liberté, la raison, la règle, l'idée et le respect du bien, et toute la hiérarchie sacrée des vertus? Quelle vertu, en effet, fait défaut à la liste dressée par la morale philosophique? Serait-ce l'humilité? Quoi! l'observation, qui nous découvre l'étendue de notre esprit et de nos forces, n'en trouve-t-elle pas aussi les limites, hélas! trop rapprochées? — Est-ce le respect de soi? Le spiritualisme ne montre-t-il pas dans l'homme l'œuvre et en quelque manière le temple même de Dieu? Qui eut plus de dignité que Marc-Aurèle? — Serait-ce donc l'amour de l'humanité? N'est-ce pas par la philosophie qu'éclate avec évidence l'égalité des hommes devant Dieu et devant le devoir qui les fait frères? La philosophie n'a-t-elle pas eu ses martyrs? — Nous ne retrancherons pas même la piété des vertus philosophiques. Comment! la pensée se sera élevée à l'idée d'un Dieu qui a répandu dans le monde sa perfection et sa sagesse, qui a fait de l'homme l'instrument et, dans une certaine mesure, le but de ses desseins, l'observation suivra à la trace les témoignages partout présents de cette bonté, de cette puissance et de cette justice, et un cri de bénédiction, de reconnaissance devant toutes ces beautés et toutes ces grandeurs, un cri d'espoir à la vue même de ces imperfections ne s'échappera pas du cœur humain! Qu'on mette un terme à de vaines, à d'imprudentes déclamations. Qu'on

cesse de dire que la philosophie, c'est-à-dire la raison méthodique et développée, ne va ni à Dieu, ni au devoir, que la pensée droite et régulièrement cultivée est incapable de trouver la règle de la vie, ou n'arrive qu'à une règle individuelle. Cette règle n'est ni impuissante ni arbitraire, car c'est l'*obligation* qui la fonde. L'*obligation* imposée à chacun par la morale éternelle, voilà le caractère distinctif, exceptionnel, qui s'attache à l'idée du bien. Par elle, l'absolu pénètre dans le cœur même, passe des idées à la conduite et la gouverne sans l'asservir.

Qu'on nous pardonne d'insister sur ces points presque techniques. A nos yeux, ils sont décisifs, et, encore une fois, sous le nom de l'éminent philosophe qui les a constamment soutenus, démontrés, on sait avec quelle force et quelle éloquence, ce n'est pas moins que la question vitale de la civilisation moderne et de l'avenir que nous croyons poser et agiter. Il nous semble que ces pensées peuvent à la fois satisfaire et peuvent seules réconcilier ces esprits sévères qui voient surtout dans la vie un saint effort, une épreuve laborieuse, et ces âmes enthousiastes qui ont fait du progrès la foi ardente de leur pensée. Au fond de cette doctrine, en effet, ne retrouvez-vous pas le grand principe religieux de l'expiation et de la souffrance? L'expiation marche à la suite du mal; la souffrance est la loi d'un être libre, imparfait, perfectible : libre, il faut à l'homme des occasions d'exercice; il les faut pour qu'il *conserve* sa liberté, il les faut pour qu'il la *développe;* imparfait, le mal à quelque degré est la condition de son existence; perfectible, il a besoin d'un aiguillon. Sans l'ignorance et l'erreur, la science man-

que de stimulant. Sans le mal moral, où sont les combats qui fortifient, élèvent, fécondent l'âme? où est le perfectionnement, où sont la dignité, la grandeur, la vertu? Sans le mal physique comme aiguillon, que devient l'industrie? que devient la civilisation? Le monde entièrement exempt de mal, c'est l'homme réduit à une condition inférieure, c'est la liberté dégradée; si ce n'est pas le règne absolu de Dieu, c'est le règne absolu de la matière. Le mal progressivement diminué par le travail, par l'effort, dans l'homme, dans la nature, dans la société, est le triomphe, au contraire, de cette même liberté; c'est l'humanité se mettant, par le libre usage des dons qu'elle a reçus, en possession d'elle-même et du monde. Ainsi, sous la condition et par la loi même de la lutte, s'allient la volonté bienfaisante de Dieu et l'active volonté de l'homme. Ainsi, le spiritualisme, loin de repousser le progrès, le glorifie; loin de le nier, il l'explique. Il n'en retranche que les bases fausses; il n'en repousse que les idées énervantes et humiliantes; il n'en supprime que l'utopie. Voilà le flambeau moral qui, du sein de la conscience individuelle, projette sa lumière sur la société civile.

Le *droit naturel* occupe et devait occuper une place considérable dans les écrits de M. Cousin. C'est ici surtout qu'éclate l'impuissance du matérialisme, qui fait le fond de presque toutes les écoles révolutionnaires. Sous une forme ou sous une autre, monarchie ou république, le matérialisme ne peut établir que le règne de la passion ou l'empire de la force. Anarchie ou despotisme, voilà comment il résout le problème de la conciliation de la liberté et de l'ordre. Chose singu-

lière ! les doctrines les plus hostiles entre elles se rencontrent ici dans un même principe. Hobbes, ce politique rétrograde, ce panégyriste résolu de la monarchie absolue, n'invoque point, on peut s'en convaincre en lisant la belle étude que lui consacre M. Cousin, d'autres raisons que le républicain Spinosa pour fonder l'omnipotence de l'État, d'autre légitimité que celle qui permet aux publicistes révolutionnaires de proclamer la suprématie de la volonté pure du peuple, indépendamment des principes. C'est ainsi que la théorie de Danton, sauf la différence du souverain, est, à peu de chose près, celle de Borgia.

M. Cousin demande donc à la psychologie une théorie plus vraie du devoir et du droit... La métaphysique ici est plus que jamais d'un intérêt contemporain.

Me *respecter* moi-même, me *développer*, voilà ma règle, voilà ma fin. La raison la conçoit comme une obligation, l'activité l'embrasse comme un but. Partie intégrante et responsable de l'ordre universel, je me dois, je dois à l'ordre et à son auteur de ne détruire ou de ne dégrader ni mon corps, ni mon intelligence, ni mes instincts, ni ma liberté. Je me dois en outre de leur donner tout le degré de perfection possible. En remplissant la première partie de ces devoirs, j'évite le *mal;* par la seconde, je fais le *bien*. Or, les autres hommes n'ont pas une autre nature que la mienne. Comme à moi-même donc je leur *dois* respect, et comme eux j'ai *droit* à être respecté à mon tour. Cette vue épuise l'idée du droit. Je n'ai droit absolument, de la part de mes semblables, qu'au respect de mon libre développement, dans les limites de celui d'autrui. On n'a droit de même de me de-

mander rien de plus. Voilà le règne pur de la *justice*. Qu'est-ce que l'*ordre* ? C'est, avant tout, le respect réciproque. Qu'est-ce que la *loi* ? C'est cette garantie écrite. Qu'est-ce que l'*État* ? C'est la *justice* constituée et armée. On discute beaucoup sur l'ordre et sur la liberté. Loin d'être deux lignes parallèles qui se prolongeraient sans se rencontrer, ils forment à beaucoup d'égards un tout solidaire. Regardez-y avec un peu de réflexion : vous verrez que presque tout désordre est oppression, et que toute oppression est désordre. Qu'on aille au fond de cette théorie, qu'on en presse les conséquences : on se convaincra qu'elle répond à tous les systèmes erronés ou coupables, s'appuyant au droit divin ou au droit révolutionnaire, soit qu'ils prétendent justifier l'édit de Nantes et les dragonnades ou les excès de 93, soit qu'ils invoquent l'arbitraire des cours ou celui des rues.

Il n'est pas nécessaire de chercher une autre origine à l'*égalité*, cette idée qui a prêté à tant de confusions historiques, philosophiques, économiques ; à la *propriété*, ce point de mire de tant d'attaques, que plus d'un législateur n'a pas respectée par suite d'une conception fausse, que toutes les sectes socialistes détruisent ou dénaturent à l'envi. L'*égalité*, c'est tout simplement le droit commun au respect, à la protection. L'égalité dans la responsabilité, voilà l'égalité morale ; l'égalité devant la loi, voilà l'égalité civile. Toute autre est chimère, tyrannie, iniquité de droit et de fait. La *propriété* est fille aussi de la liberté humaine s'appliquant à la matière, objet et instrument de notre activité comme le corps lui-même ; elle n'est qu'un prolongement, une dépendance de ma personne, consacrée au même titre, et comme elle ayant

droit à la protection de l'État. Voilà comment une logique impérieuse, ou, pour mieux dire, une observation loyale des faits de la nature humaine enchaîne indissolublement et rattache à la même racine psychologique les principes de toute société, la liberté politique, l'égalité civile, la responsabilité, la justice rémunératrice, la pénalité, l'État et la propriété.

Telles sont les idées sur lesquelles M. Cousin revenait fréquemment dans ses cours avant qu'elles eussent acquis un si triste intérêt d'à-propos : ici, entrant en lutte directe soit avec l'école rétrograde, soit avec l'esprit révolutionnaire, plus souvent exposant ses principes avec simplicité et avec calme au nom de la science, réfutant Hobbes et Helvétius, jugeant Ferguson, Smith et Reid, expliquant la *Critique de la raison pratique* de Kant, développant et rectifiant Platon, livrant à Locke un combat en règle, et donnant toujours à sa morale et à sa politique un développement parallèle. Dernièrement, à l'appel du péril, sous le feu de l'argumentation ennemie, nous l'avons vu rentrer dans cette large et savante exposition des principes sociaux, d'ailleurs plus militante par le fond des idées que par la forme, et, il faut le dire, plus faite pour convaincre les intelligences sérieuses que pour convertir les partis. La brochure de circonstance : *Justice et Charité,* n'a point montré M. Cousin sous un aspect nouveau. Principes, méthode, style, nous possédions tout cela dans ses précédents écrits. L'insurrection de juin, qui a été l'occasion de cette brochure, n'a pas provoqué chez lui les idées qu'il y exprime, elle n'en a provoqué qu'une mise au jour, s'il est permis de le dire d'une telle nature d'ouvrages, plus populaire.

L'auteur du *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* a reproché à l'économie politique d'Adam Smith et de l'école anglaise, dans l'analyse qu'il en donne, de trop sacrifier au principe de justice celui de charité. Lui-même, nous devons le dire, n'a pas échappé à ce reproche. On l'a accusé de ne pas assez répondre à ces idées de charité, de fraternité, et, d'une manière plus générale, de ne pas accorder une part suffisante au *sentiment*. Un seul mot à ce sujet. Quel est le but de toute philosophie? C'est de présenter la morale comme une *science*. Or, quelle est la condition d'une science? Un élément universel et fixe. La morale que l'éloquent professeur enseignait était une double protestation : protestation énergique contre le système de *l'égoïsme* né de la philosophie de la sensation; protestation plus douce, ferme toutefois, contre la *sympathie* de Smith et la doctrine *sentimentale* de Jean-Jacques Rousseau, doctrine noble et séduisante, mais variable et pleine de contradictions, pouvant tout aussi bien mener à la folie qu'à l'héroïsme. Aux combinaisons vulgaires et compliquées tout à la fois du calcul, aux entraînements du sentiment, l'auteur des *Leçons de philosophie* substituait avec Kant une règle fixe, et, ne l'oublions pas surtout, obligatoire, absolue. Or, le sentiment non plus que l'égoïsme n'a rien d'obligatoire ; et à qui demander l'absolu, si ce n'est à la seule faculté qui le donne, à la raison? De là le rôle subordonné du sentiment, subordonné, dis-je, mais non absent.

Le psychologue a tracé de main de maître l'analyse du sentiment sous les formes si habituelles et si vivantes de la satisfaction morale, du remords, de la pitié, de

l'estime, sous les formes élevées de l'amour du vrai ou de la science, du bien ou de la vertu, du beau ou de l'art, du saint ou de la religion. Il ne saurait donc l'oublier dans sa théorie de la société. Dans son écrit *Justice et Charité*, en reconnaissant les difficultés et les périls de la charité, M. Cousin veut que le gouvernement de la société « ait un cœur comme l'individu, de la générosité, de la bonté ; que, dans une certaine mesure, il veille au bien-être des citoyens, développe leur intelligence, fortifie leur moralité. — « La justice, si on s'y renferme exclusivement, dégénère, dit-il, en une sécheresse insupportable. » Cette *certaine mesure*, il appartient à la science économique et à la politique de la déterminer et de voir pour quelle part l'*État*, l'*association*, les *individus*, doivent y concourir : problème périlleux qui se pose avec une impérieuse exigence, et que pourtant une génération n'épuisera pas !

Si l'on veut savoir ce qui nous séduit à la théorie morale dont nous achevons ici l'exposition, nous le dirons d'un seul mot : c'est qu'elle n'a pas l'air d'une théorie. Que si l'on nous présentait un système compliqué, érudit, *palingénésiaque*, oh ! nous aurions plus de défiance. Ici, pour fondement de la politique, pour clause indispensable de toutes les réformes, pour préliminaire de toutes les améliorations conçues ou rêvées, on nous offre quoi ? la pratique de la justice et du devoir. Seraient-ce là aussi des utopies ? Par la plus féconde, mais par la plus simple des transformations, l'idéal de l'individu devient celui du genre humain. « De toutes parts, dit M. Cousin, on se demande où va l'humanité. Tâchons plutôt de reconnaître le but sacré qu'elle doit poursuivre. Ce qui sera

peut nous être obscur ; grâce à Dieu, ce que nous devons faire ne l'est point. Il est des principes qui subsistent et suffisent à nous guider parmi toutes les épreuves de la vie et dans la perpétuelle mobilité des affaires humaines. Ces principes sont à la fois très-simples et d'une immense portée. Le plus pauvre d'esprit, s'il a en lui un cœur humain, peut les comprendre et les pratiquer, et ils contiennent toutes les obligations que peuvent rencontrer, dans leur développement le plus élevé, les individus et les États. » Ces paroles, qui montrent combien le concours individuel est nécessaire pour régénérer les sociétés, renferment plus d'efficacité que les savantes combinaisons d'un mécanisme social auquel manquerait ce souffle sans lequel tout languit ou s'épuise en déchirements et en convulsions stériles pour décliner rapidement, le souffle moral.

III

Il s'en fallait bien que ces doctrines, *réactionnaires* aujourd'hui (1) aux yeux de gens qui, en dehors de la morale, ont eu le bonheur de découvrir une politique capable de rendre l'individu bon et heureux sans qu'il s'en mêle, au besoin même malgré lui, parussent seulement innocentes sous la Restauration. Ces mots de *liberté*, de *raison*, de *droit*, qui retentissaient si haut dans l'enseignement philosophique du jeune professeur, semblèrent autant de protestations séditieuses et d'allusions blessantes. La Res-

(1) On ne perd pas de vue que ceci a été écrit en 1850. Ce qui était *réactionnaire* alors, est redevenu *avancé*. Ainsi va le monde.

tauration, en 1820, inaugurait ou plutôt poussait avec vigueur la politique qui devait, dix ans plus tard, la mener à l'abîme. Le second ministère Richelieu préparait la place à M. de Villèle. Le parti *ultra* ordonna à ce pouvoir indécis de persécuter et de frapper. Passif instrument de la majorité, le ministère persécuta et frappa. M. Guizot, M. Tissot, M. Cousin, se virent destitués comme factieux. M. Cousin ne garda pas même sa conférence de l'École normale : il n'en fut pas exclu, mais, pour plus de précaution, l'École normale elle-même fut, peu après, supprimée, et M. Cousin licencié avec elle.

Durant ces temps de troubles et de soucis politiques, M. Cousin s'enferma plus que jamais dans la solitude de la pensée pure. C'est le moment de sa vie le plus fécond peut-être en publications et en travaux érudits. Chef d'école bien plus qu'homme de parti, il avait la passion des idées et médiocrement de goût pour les controverses au jour le jour de la politique. Étudier les mouvements de la pensée humaine à travers l'histoire mène un esprit contemplatif à s'intéresser aux événements de son temps, mais non nécessairement à y prendre une part directe. Plus tard, dans tout le feu de la guerre engagée, au *Globe*, le rôle de M. Cousin vis-à-vis de ses jeunes amis fut surtout celui d'un modérateur, d'un conseiller bienveillant, mais parfois sévère. Très-ardent dans cette opposition légale dont M. Royer-Collard était l'âme, il ne laissait pas de voir avec quelque inquiétude ces pointes un peu vives de l'opposition de ses adhérents ; il craignait, répudiant quant à lui toute participation, que, par delà le ministère, ils ne frappassent sur le principe d'autorité, et par delà les abus du clergé, sur le christianisme

lui-même. Quand le plus illustre de ses disciples, M. Jouffroy, bien qu'infiniment plus rassis en apparence, eut jeté ce cri éloquent : *Comment les dogmes finissent*, son maître l'en réprimanda comme d'une brillante équipée. Il nous serait facile de le montrer ainsi en perpétuelle défiance contre ce côté de la philosophie qui relève du dix-huitième siècle, et qui prend aisément le rôle de l'agression, au lieu de se tenir simplement sur la défensive. Pour lui, en philosophie et en politique, il semblait compter dès lors avant tout sur la vertu de l'affirmation, et croire qu'une vérité démontrée est bientôt un fait triomphant. Au lieu de se borner à nier le matérialisme et à le combattre par sa propre dialectique, il publiait Proclus, Descartes, traduisait Platon, qu'il rendait accessible à l'intelligence française par de lumineux arguments ; au lieu d'écrire contre le ministère, il continuait à enseigner une grande doctrine libérale, et se contentait de dire : Voyez ! — Il y a loin de là au carbonarisme auquel on l'a dit à tort affilié.

Cette époque de la vie de notre philosophe représente assez bien la période souvent remarquée dans la carrière des hommes supérieurs, qu'on peut appeler celle du stoïcisme, période d'aspiration mêlée souvent, au sortir d'énergiques élans, d'amers dégoûts et de sombres découragements. Sauf peut-être le découragement, qui, autant qu'il est possible d'en juger, semble avoir peu de prise sur cette âme laquelle prend si vivement à toutes choses, et paraît de tous points si bien trempée pour vivre ; sauf peut-être ces inquiètes langueurs qui ne devaient pas rester étrangères à Jouffroy non plus qu'à René, ce moment fut, plus particulièrement pour

M. Cousin, celui de l'épreuve. Atteint d'une affection de poitrine, pauvre d'ailleurs, dans son humble retraite, près du Luxembourg, il offre alors le spectacle original et honorable d'un jeune penseur, ardent, passionné, calme pourtant dans le fond, grâce à la sécurité que donne une pensée fermement assise. Sans se laisser ni détourner ni abattre, en dépit d'un immense besoin personnel d'expansion, il ne craint pas d'affronter les fatigues ingrates d'un labeur pour ainsi dire anonyme. Il traduit, il édite, il restaure; il commence, en un mot, avec une vigueur et une suite qui ne se démentiront pas, à travailler à l'accomplissement de l'éclectisme. Cette entreprise, par sa nature même, ne pouvait avoir pour fondement que la restitution complète de tous les grands monuments alors dédaignés ou trop oubliés de la philosophie ancienne, de celle du moyen âge et de la philosophie du dix-septième siècle, qui partageait elle-même, malgré sa date récente, avec Platon et Aristote, les honneurs du dédain des contemporains. Le futur éditeur des *Pensées* de Pascal ne recula devant aucun travail : courant, s'il s'agissait de donner des ouvrages inédits de Proclus, dans le nord de l'Italie pour collationner les manuscrits de la bibliothèque Ambrosienne et de la bibliothèque de Saint-Marc; plus tard, arrachant à la poudre du moyen âge les écrits d'Abailard; ne prenant pas moins de peine sur certains passages du texte de Platon que sur la pensée même, et portant dans ce genre de recherches toute la passion d'un philosophe et d'un philologue de la renaissance. C'était une véritable renaissance en effet. Par l'énergie de l'impulsion qu'il donnait, M. Cousin fondait cette école historique qui a

élevé des monuments durables à l'histoire de la philosophie aux différentes époques. Ce mouvement se propageait surtout à dater de 1830, après les leçons de 1828 et de 1829 et l'enseignement de l'École normale. En 1822, M. Cousin était réellement le seul historien sérieux de la philosophie.

Deux épisodes coupent, sans l'interrompre, cette vie toute dévouée au travail : l'un est cette amitié avec Santa-Rosa, le chef héroïque de la révolution piémontaise de 1820, que M. Cousin a racontée dans des pages admirables, au nombre des plus attachantes qu'il ait écrites; voici le second. En 1824, notre philosophe faisant un voyage scientifique, passe à Dresde. On l'arrête sous l'étrange inculpation d'avoir cherché à corrompre le commandant de la place, qu'il excitait, disait-on, à la révolte. Livré par la Saxe à la Prusse sur un chef d'accusation qui ne pouvait guère plus mal tomber, il passe plusieurs mois en prison à Berlin. On reconnaît enfin que le traducteur de Platon n'a pas voulu soulever Dresde, et il est mis en liberté. Il peut dès lors achever son séjour à Berlin dans la docte compagnie de Schleiermacher et de Hegel; puis revenir en France, en 1825, retrouver ses travaux, ses amis, ses espérances constitutionnelles.

Les longues disgrâces sont rares sous le gouvernement représentatif. Les élections de 1827 firent prendre aux choses une face nouvelle. M. Royer-Collard se vit appelé à la présidence de la chambre, M. de Martignac au ministère. L'œuvre de réparation ne tarda pas à commencer ; M. Guizot et M. Cousin, en 1828, reprirent leurs chaires. C'est ici le point culminant du professorat de

M. Cousin. Cette année 1828, où MM. Villemain, Guizot et Cousin charmaient et captivaient un auditoire qui s'étendait bien au delà de l'enceinte de la faculté, peut passer pour sans égale depuis Abailard dans les annales de l'enseignement français. C'est là que s'était concentré le plus puissant intérêt du moment. Au dire de ceux qui l'ont entendu, M. Cousin se distinguait par la verve entraînante, la vigueur, l'élan, la franchise incomparable de l'allure. Son charme était dans son énergie même, dans le feu de sa parole. Il s'imposait à son auditoire résolûment et le dominait tout d'abord. Le ton convaincu, l'air souvent inspiré, une parole pleine d'éclat et d'ardeur ou qui semblait sortir des mystérieuses profondeurs de la réflexion, tout cela complétait en lui l'image du philosophe-orateur, parlant non d'un cap Sunium à quelques disciples soumis, mais du haut d'une tribune à un auditoire cherchant avec émotion, sous la vérité éternelle, la vérité du jour.

Traduit en plusieurs langues et reproduit par les journaux du temps, critiqué leçon par leçon, soumis, comme l'eussent été des discours politiques, à la double épreuve de la censure des feuilles révolutionnaires et des feuilles ultra-monarchiques et religieuses, objet enfin de réfutations et de commentaires plus purement philosophiques, le cours de 1828 est trop connu pour que nous en présentions l'analyse. Je remarquerai cependant qu'il fut, par la nature même des sujets, une grande innovation dans la philosophie française. Un seul homme (je ne parle pas de Saint-Martin, le *philosophe inconnu*) avait touché hardiment à ces grandes thèses vivantes de l'histoire, seules capables de captiver un public habitué

longtemps aux grands spectacles, et cet homme était un ennemi des philosophes et des temps nouveaux, Joseph de Maistre, dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*. L'âme de Joseph de Maistre a ressenti profondément le contre-coup des révolutions qui ont ébranlé et changé la face du monde ; c'est par là que, bien qu'il nous heurte et nous choque à tout instant, il nous intéresse si fortement. Ces révolutions, en revanche, n'avaient pu troubler le calme de l'école philosophique régnante. Faite à l'image de la chimie de Lavoisier, il semble que l'*idéologie* du temps soit restée indifférente, comme cette science de la matière, au mouvement des affaires humaines. Nul souffle du dehors n'y pénètre. Le grand problème religieux, humain, historique, qui sort de toutes ces ruines, elle ne le voit pas. Je me rappelle ici involontairement ce qu'on raconte de M. Dest. de Tracy, le célèbre idéologue. Prisonnier, condamné à mort, il est détenu à l'Abbaye ; l'appel des noms retentit pour l'échafaud ; le sien peut s'y trouver : n'importe ! il médite ; rien ne trouble son attitude recueillie ; il n'entend rien, il ne voit rien ; maître, pour la première fois, de son système, il en fixe les principaux traits sur le papier, il note les métamorphoses merveilleuses de la sensation, comme un Archimède de la pensée pure : image héroïque de la réflexion philosophique de cette époque se contemplant elle-même et s'abstrayant même des révolutions, même du bourreau ! Le dix-neuvième siècle n'était pas tenu de pousser si loin le détachement. Il se devait ou plutôt la philosophie lui devait d'essayer de dévoiler aussi et de comprendre autant que possible le sens des agitations humaines. La psychologie individuelle appe-

lait en un mot comme complément une philosophie de l'humanité. L'histoire, autrefois chassée de la métaphysique au nom d'un spiritualisme hautain, par le génie abstrait et solitaire de Malebranche, en reprenait possession de vive force sous la pression de prodigieux événements, tous marqués en bien ou en mal du caractère de la pensée.

Sur ce terrain si neuf, M. Cousin rencontrait encore les ennemis qu'il avait combattus sur le terrain de la métaphysique et de la morale pure, l'école ultramontaine, le scepticisme, le matérialisme. L'école ultramontaine voyait dans ces mouvements agités des peuples, des expiations, des châtiments, expiations sans terme ici-bas et châtiments sans progrès; le scepticisme en triomphait comme d'un jeu du hasard; le matérialisme y saluait son vieil allié, la force, ou bien, par la plus radicale des transformations, d'incrédule devenu prophète, il annonçait la bonne parole de l'indéfinie perfectibilité. A la place du mystère, du dédain, de l'illuminisme, M. Cousin chercha d'une manière ordinairement moins aventureuse que Hegel, mais souvent, trop souvent même, sur les traces du philosophe allemand, l'application des lois de la philosophie à l'histoire de l'humanité. Il montra dans la philosophie un produit nécessaire de l'esprit humain, dont il compta les besoins fondamentaux, les idées générales : l'*idée de l'utile* (sciences mathématiques et physiques, industrie, économie politique); l'*idée du juste* (société civile, État); l'*idée du beau* (art); l'*idée de Dieu* (religion et culte); la *réflexion* ou la philosophie, dernier développement de l'esprit humain embrassant rétrospectivement les sphères précédentes, dont elle

possède seule les principes et le secret. C'est à développer ces principes qu'est consacré le *Cours de* 1828, le plus remarquable peut-être des livres de M. Cousin comme œuvre oratoire, mais non un des plus purs d'erreurs et d'exagérations comme doctrine. Bien de l'arbitraire, il faut le dire, se glisse dans ces généralisations si hardies et si hautes; la réalité dans son jeu varié et compliqué dérange plus d'une fois l'imperturbable régularité de cette logique qui s'impose de par l'autorité d'une irrésistible éloquence. Ces thèses fameuses sur l'*infini*, le *fini* et *leur rapport*, et sur les *époques historiques* qui rigoureusement y correspondent, sur la nécessité éternelle de la guerre, sur la périodicité presque fatale des systèmes philosophiques et des événements humains, sont à mes yeux fort contestables. Quoi qu'il en soit, demandant à la philosophie l'explication de l'histoire, interrogeant à sa lumière l'Orient, la Grèce, Rome, le moyen âge, les temps modernes, le rôle des lieux, des peuples, des grands hommes, M. Cousin touchait avec grandeur à tous les problèmes, et scellait cette alliance de la philosophie et de l'histoire éclairées l'une par l'autre, qui allait si bien à l'esprit du dix-neuvième siècle.

Le *Cours de* 1829 offre le tableau de la succession des écoles depuis les temps les plus anciens jusqu'au nôtre. L'historien s'y propose de donner à la grande idée de l'identité de l'esprit humain, à travers la diversité des lieux et des époques, une nouvelle et plus claire confirmation. Il y montre à un rare degré cette éminente faculté du critique, l'intuition, la divination, qui complète, vivifie et parfois en partie supplée l'étude. Nulle histoire n'avait été conçue avec cette ré-

gularité de plan et ce procédé entraînant d'exposition. M. Cousin excelle à poser les philosophies en présence, à les mettre aux prises; ce sont des batailles d'idées où rien n'est laissé à la fortune, où tout est clair parce que tout y tient à l'esprit et en dépend, et dont le résultat est toujours quelque vérité survivante dont les doctrines à venir feront leur profit. Personne, si ce n'est en quelques morceaux M. Royer-Collard, n'a su donner un pareil attrait à des luttes purement abstraites. Ce mélange de déductions, de faits, d'idées, compose un tout des plus solides et des plus intéressants. Le volume entier consacré à *Locke* est une application détaillée de cette méthode, si ce n'est que l'analyse et la discussion y reprennent, à côté et au-dessus de la simple exposition et du jugement succinct, la place qu'elles occupaient dans les premiers cours. Dans cette réfutation du sensualisme, toute la psychologie à peu près se trouve ramassée. C'est le livre classique de l'auteur, le plus répandu de ses ouvrages dans l'enseignement en France et jusqu'aux États-Unis.

La révolution de 1830, accueillie plus que désirée par M. Cousin, ne l'arracha pas à ses études, et les instances mêmes de M. Royer-Collard ne purent le décider à entrer dans la politique active. Plus tard il fut promu à la pairie après avoir été nommé membre du Conseil royal de l'instruction publique. Son enseignement continua, non plus à la Faculté des lettres, où il avait cédé son cours à M. Jouffroy, mais dans l'enceinte plus modeste de l'École normale, jusqu'en 1840, année où il devait être appelé au ministère de l'instruction publique, sous la présidence de M. Thiers. Comme directeur de l'École,

comme chef de la section de philosophie au Conseil royal, il réorganisa l'enseignement de la philosophie. Un spiritualisme décidé fut du moins enseigné d'un bout à l'autre de la France, et une morale honnête prêchée à la jeunesse. Je sais qu'on attaque cet enseignement. Je n'ai pas mission de le défendre; tout ce que je tiens à dire, c'est qu'un tel enseignement, non point systématique, non point éclectique, mais spiritualiste, a sa place nécessaire dans le cercle de l'éducation publique, dont le niveau sans lui s'abaisse, et qui perdrait avec lui sa conclusion la plus élevée et la plus nécessaire. On l'a dit avec raison : ce qu'il faut à la jeunesse après les exercices de lettres et de sciences où se passent les premières années, ce sont des principes qui achèvent en quelque sorte tout ce travail antérieur et en donnent comme le secret à un jeune esprit. La société laïque, par la diffusion des grandes vérités métaphysiques et morales démontrées par la raison, prouve en outre qu'elle n'abdique point sa part de pouvoir spirituel.

L'alliance de la philosophie et du christianisme, tel est, on le sait, le but avoué de l'auteur des *Préfaces* de Pascal et de la *Défense de l'Université et de la philosophie*. Ce but est-il possible? Possible, n'est-il pas dans l'état actuel des esprits plus que jamais nécessaire de l'atteindre?

Au point de vue du fond métaphysique et des conclusions morales, M. Cousin me paraît avoir parfaitement le droit d'affirmer que la philosophie spiritualiste et le christianisme sont d'accord. Oui, l'unité de Dieu, sa spiritualité, sa providence, sa perfection propo-

sée en exemple à l'âme humaine créée à son image, le libre arbitre, la responsabilité, la dignité, l'immortalité de cette âme qui conserve sa personnalité, le pouvoir et le devoir pour elle, durant la vie, de s'élever vers son Créateur, l'idée de l'égalité et de la fraternité des hommes, voilà les idées auxquelles la philosophie aboutit au nom d'une observation bien conduite. Pour la philosophie comme pour la religion, aux yeux du traducteur de Platon, du disciple de Descartes et de Leibnitz, comme à ceux de l'auteur du *Traité de l'existence de Dieu* ou du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, le mot de la vie est *épreuve*.

Est-ce à dire qu'il faille, à cause de cette identité d'enseignements, que le christianisme s'efface devant la philosophie, ou que la philosophie disparaisse devant le christianisme? Rien ne légitimerait une telle conclusion. Faire pénétrer le sentiment chrétien dans la philosophie, la lumière philosophique dans l'ombre du sanctuaire, ce n'est point identifier deux puissances diverses d'origine, différentes par les procédés, et destinées, chacune pour sa part, à satisfaire des besoins spéciaux et distincts de la nature humaine. La religion et la philosophie, alors même qu'elles s'entendent le mieux, n'en représentent pas moins plus particulièrement : l'une, l'inspiration, l'enthousiasme, le mystère, la foi, l'autorité; l'autre, la réflexion, la méthode, la clarté, l'examen, l'indépendance. Toutes deux exercent dans la société un ministère spirituel, mais elles l'exercent en s'adressant dans les âmes à des mobiles divers, en leur parlant un langage approprié à la diversité des temps et des natures. Nous savons qu'on reproche à l'auteur des *Fragments de phi-*

losophie de prétendre, par cette distinction, renvoyer dédaigneusement le christianisme aux masses et prophétiser son absorption définitive par la philosophie. Que M. Cousin considère, en effet, le christianisme comme plus indispensable aux masses privées de toute autre culture, cela ne saurait être contesté; mais il y a si loin d'un tel sentiment au dédain, qu'il ne croit pas pouvoir donner aux masses un gage plus vrai de sympathie que de les adresser au christianisme, et au christianisme un plus décidé témoignage de respect, que de lui confier les masses, c'est-à-dire le genre humain. Nous croyons donc pouvoir conclure que le plus illustre maître actuel du spiritualisme français, sans faire étalage d'orthodoxie, sans aveugle optimisme, regarde comme fondamentale l'union du christianisme et de la philosophie, et comme nécessaire à la civilisation leur coexistence régulière au sein de la société.

Une telle conviction a-t-elle encore besoin d'être justifiée? En vérité, ceux qui la contestent me semblent bien aveugles. Je les suppose d'honnêtes gens et je les prie d'avoir égard au spectacle de l'histoire et à l'état présent des esprits. Qu'avons-nous vu jusqu'à notre siècle? Tantôt la religion dominant seule, nourrissant d'abord les âmes de vérités pures et de sublimes espérances, couvrant et fécondant le sol de ses bienfaits, puis, par la suite des temps, faute du contrôle sévère de l'intelligence et de la critique, accueillant peu à peu et cachant sous son manteau les ignorances, les superstitions, les persécutions, les convoitises; tantôt la philosophie proclamant la liberté, la tolérance, l'égalité humaine, mais, privée de l'esprit religieux, devenant

bientôt destructive et impie, aboutissant aux saturnales de 93, au scandale honteux du couronnement, sous la plus impure des images, d'on ne sait quelle Raison matérialiste déifiée. Après une telle expérience, comment donc des esprits honnêtes et clairvoyants n'appelleraient-ils pas le jour où dans leur développement parallèle et pacifique, la philosophie et la religion serviront la société de concert par leur rivalité sans haine et par leurs efforts sans hostilité, où la philosophie sera pour la religion comme un stimulant actif et énergique de liberté, de tolérance et de progrès, où la religion sera pour la philosophie comme le rappel éternel de ces vérités morales sans lesquelles la lumière des théories n'est qu'une fausse lumière, et le progrès social qu'un faux progrès. L'idée de la personnalité distincte et permanente de l'homme et celle de l'épreuve opposées à la divinisation de l'humanité par le socialisme panthéistique et à la théorie de la jouissance à tout prix, n'est-ce pas un terrain sur lequel religion et philosophie peuvent s'entendre pour combattre le combat de la vérité contre le grand mensonge contemporain?

En se rattachant de plus en plus au siècle qui a donné le modèle jusqu'à présent le plus accompli de cette alliance, en relevant le drapeau, trop longtemps éclipsé devant Locke et l'Angleterre, devant Reid et l'Écosse, devant Schelling et l'Allemagne, de la philosophie du dix-septième siècle, de la philosophie de Descartes, M. Cousin a donné un gage décisif à cette pensée d'union. Les folies de l'école hégélienne n'ont pas, il le déclare avec plus de force encore dans les dernières éditions de ses ouvrages, d'adversaire plus décidé; on ne peut que

l'en féliciter vivement. Rien ne pourrait faire plus de tort à la philosophie spiritualiste que cette imputation de germanisme dont elle rejette nettement la solidarité. M. Cousin s'est sans doute parfaitement défendu contre le reproche, assez singulier en effet, de manquer de patriotisme en philosophie. Il a pu prouver qu'il était légitime et bon de faire en métaphysique ce qui avait lieu simultanément pour la critique littéraire étendant ses vues par l'étude comparée de l'Angleterre, de l'Allemagne, de toutes les littératures européennes; mais il y aurait danger en philosophie à prolonger une pareille œuvre outre mesure. Entre la pensée non moins réglée que libre de Descartes et la spéculation délirante de la moderne Allemagne, entre la psychologie et la morale d'une part, et d'un autre côté les doctrines sociales étayées sur l'athéisme qui débordent de l'hégélianisme sur l'Allemagne et sur la France (1), il ne saurait y avoir rien de commun. Ayons désormais cet orgueil de croire que ce ne doit plus être à nous d'aller vers l'Allemagne, mais à l'Allemagne, redevenue sage, de venir à nous. Que si elle aspire du moins à garder une domination légitime, qu'elle produise un nouveau Leibnitz pour combattre et pour corriger ses modernes Spinosas.

Ces nobles thèses, cette généreuse propagande de spiritualisme, de liberté, de justice, dont M. Cousin a été longtemps parmi nous l'ardent propagateur, sont-elles destinées à s'effacer devant l'indifférence, le dédain calculé ou l'hostilité aveugle? Seront-elles sacrifiées à la fois comme des témérités inquiétantes, de folles utopies,

(1) Voir dans le morceau suivant des considérations plus étendues sur le rôle et les effets de la philosophie allemande.

d'impies tentatives, et comme des rêves rétrogrades, indignes de la sagesse des nouveaux docteurs? C'est avec un sentiment de tristesse, et non parfois sans inquiétude, que l'on se pose de telles questions. Pour nous, du moins, nous le disons avec une conviction entière : les atteintes portées à la philosophie au nom d'un mobile ou d'un principe quelconque, qu'il s'appelle la peur, l'intérêt, ou qu'il usurpe le nom de la religion, ces atteintes seraient un déplorable augure pour l'avenir. La doctrine pusillanime et imprudente qui croirait couper le mal à sa racine, en traitant comme dangereuse et sacrilége cette libre activité intellectuelle, n'arriverait pas même par son triomphe aux fins qu'elle se propose. Accréditée par le désespoir, son unique effet serait de mener les esprits désenchantés à un repos brutal, et d'exalter le développement des espérances plus brutales encore qui prennent leur source dans le goût sans frein des jouissances matérielles. Quand le drapeau des vérités sociales est élevé par des mains indépendantes au-dessus des convoitises de l'égoïsme et des mauvaises passions, sans doute il faut s'attendre encore à ce que bien des taches déparent la nature humaine, éternellement faible au sein de ses aspirations les plus sublimes; mais du moins, quand elle lève la tête, elle aperçoit encore avec une joie sévère ou avec une salutaire tristesse la vérité, dont l'immortelle pureté n'a pas souffert de ses erreurs et de ses délires. Tant qu'un peuple en est là, il peut être gravement malade, mais son état n'est pas désespéré. Le signe qu'il a touché le fond, c'est le mépris des principes. *Impius cum in profundum venerit, contemnit,* dit l'Écriture. Il y a là une contradiction de plus à dévorer pour

un peuple qui a pris la résolution de se gouverner par lui-même. Renoncer aux principes, c'est se condamner à avancer à tâtons et dans les ténèbres; c'est déclarer soi-même qu'on forme une entreprise impossible. Tout n'est pas gagné, mais personne n'a le droit de dire que tout soit perdu, tant qu'il reste, pour ramener les esprits qui s'égarent, un idéal debout de justice et de vérité.

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA PHILOSOPHIE MODERNE.

1855.

I

Le public prendrait volontiers au mot ce que Voltaire dit quelque part de la métaphysique : « Quand celui à qui l'on parle ne comprend pas et que celui qui parle ne se comprend plus, c'est de la métaphysique. » Ce n'est pas seulement ce qu'on a appelé la métaphysique amoureuse et quintessenciée de certains romans et de certaines pièces que Voltaire raille et condamne, c'est la métaphysique de Descartes et de Malebranche. Cette condamnation, souvent répétée sous des formes ironiques ou sérieuses, n'a pas empêché son auteur d'agiter toute sa vie, soit dans sa correspondance, soit dans ses œuvres philosophiques, les questions les plus épineuses de la métaphysique. L'homme est-il libre? L'âme est-elle spirituelle ou matérielle? Quelle est l'origine du mal? La matière a-t-elle été créée ou est-elle éternelle? Existe-t-il un Dieu et quels sont ses rapports avec le monde? Quel est celui de ces problèmes que Voltaire n'ait examiné? C'est qu'il n'est pas aussi aisé qu'on le pense d'é-

chapper à la métaphysique. M. Bartholmèss parle accessoirement d'une école qui prend le nom assez barbare d'école *positiviste*. Cette école supprime radicalement la religion, à laquelle elle substitue le culte de l'humanité; elle supprime également la métaphysique, qu'elle remplace par les sciences physiques et mathématiques et par la science dite sociale. C'est à merveille, et nous n'avons garde d'entamer avec le *positivisme* une discussion qui mènerait loin, mais nous ne pouvons nous empêcher d'en faire la remarque. Si la prétention affichée par cette école de s'inspirer exclusivement des faits n'est pas une pure vanterie, elle lui impose la loi de les accepter tous. Qu'elle prenne donc garde d'en oublier un qui crève les yeux et qui met à néant sa doctrine : c'est la constitution morale de l'homme, c'est l'éternelle inquiétude que lui causent les *comment* et les *pourquoi* de la création. Chose significative : cette inquiétude persiste, au milieu des plus puissants développements qu'aient pris jamais les sciences exactes et l'industrie, à s'attester elle-même et à s'apaiser autant qu'elle peut par l'indestructible vitalité des croyances religieuses et par la fécondité inépuisable des systèmes philosophiques.

Je louerai M. Bartholmèss d'avoir pris pour sujet d'étude les doctrines religieuses de la philosophie moderne. La partie religieuse des doctrines philosophiques est de toutes la plus attrayante, parce que c'est elle qui répond le mieux à ce besoin d'explication du mystère de notre origine et de notre fin que la philosophie a pour objet le plus élevé de résoudre, ou tout au moins d'agiter. Comment y a-t-elle répondu depuis environ deux siècles et demi? Question pleine de difficulté et pleine d'in-

térêt que M. Bartholmèss s'est proposé d'étudier, et qu'il examine, disons-le, avec l'étendue de savoir, l'impartialité de jugement et l'élévation de pensée que l'on pouvait attendre de l'auteur éprouvé de *Jordano Bruno* et de l'*Histoire philosophique de l'Académie de Berlin* (1). Ce point de vue, dégagé et mis en lumière par M. Bartholmèss, et qui touche aux questions à la fois les plus hautes et les plus actuelles, nous guidera dans nos propres réflexions.

L'examen de M. Bartholmèss s'est porté tour à tour sur trois siècles, dont le dernier est encore en voie de développement, le dix-septième, le dix-huitième et le dix-neuvième, et sur trois grands pays, la France, l'Angleterre avec l'Écosse, enfin l'Allemagne. A ces pays il a joint encore l'Italie, qui, sans atteindre à la même originalité philosophique, n'a pas cessé de faire preuve, dans une série ininterrompue d'œuvres métaphysiques, d'une séve intellectuelle que rien n'a pu tarir. En suivant l'ordre des pays, et non l'ordre des temps, comme l'auteur a dû le faire dans un travail d'aussi longue haleine, voyons quelles réponses ont été adressées par la pensée philosophique à ces questions qu'on a eu raison d'appeler suprêmes, car elles dominent toutes les autres, même les plus étrangères aux intérêts éternels de l'homme, même les plus terrestres et les plus matérielles, et l'expérience démontre que ce n'est pas seulement une philosophie, c'est-à-dire une simple forme de la pensée, mais une civilisation tout entière qui porte l'empreinte

(1) Le philosophe et l'érudit dont nous parlons en ces termes et qui a marqué chacune de ses années trop courtes par d'importants travaux a été enlevé à la science et à ses amis par une mort récente.

de la solution qu'elles reçoivent. Il faut reconnaître tout d'abord que ce n'est pas par une grande unité que ces solutions se recommandent. Elles varient, pour employer une formule usitée souvent, suivant les temps et suivant les lieux. A d'admirables parties se mêlent de grandes ténèbres et d'incroyables écarts. Que faut-il en conclure? Que la philosophie doit être condamnée en elle-même? Nous savons parfaitement que beaucoup de personnes sont tout à fait disposées à tirer pareille conclusion. Le monde s'approprie volontiers un mot célèbre. Il n'aime pas les idéologues. On doit avouer que l'idéologie a plus d'un reproche à se faire. Depuis cinquante ans surtout, elle a commis de gros péchés, non pas de ces péchés purement métaphysiques, comme le scepticisme à l'égard du monde extérieur, sorte d'aberrations qui font sourire le monde sans le scandaliser et qui ne l'effrayent guère, mais de ces péchés moins inoffensifs qui s'attaquent directement aux bases nécessaires et aux conditions éternelles des sociétés. La philosophie s'est mise trop souvent en lutte ouverte avec les croyances générales, avec le sens moral, avec le sentiment religieux dans ce qu'il a de plus universel. C'est un tort grave. Nous comprenons la tentation qui en résulte de condamner la philosophie : nous la comprenons, mais sans y céder. D'abord, tout esprit sincère en tombera d'accord, c'est dans la philosophie même que l'on trouve la réfutation la plus solide de toutes les erreurs philosophiques. La bonne philosophie répond à la mauvaise. Ensuite, toutes réserves faites en faveur des principes moraux, je crois que la sévérité excessive si commune à l'égard des erreurs philosophiques manque d'équité. Le privilége qu'Horace

réclame en faveur des poëtes et des peintres, ce privilége de beaucoup oser, je l'étendrais, sans méconnaître la profonde différence des genres, aux métaphysiciens. On aura beau répéter les préceptes de l'expérience baconienne : l'observation, préliminaire indispensable de la philosophie, ne lui suffira jamais seule. La philosophie est un effort suprême, héroïque, vers des vérités d'un ordre élevé. Un tel effort implique des chances inévitables d'erreur. Exiger que la philosophie ne se trompe jamais, et même assez gravement, ne la tolérer qu'à la condition qu'elle soit infaillible, c'est la condamner à l'avance, car c'est lui couper les ailes. Dans le fait, il en est un peu des philosophes comme des saints dont les noms remplissent le calendrier. Les plus grands, ceux qui ont laissé dans la mémoire et dans la pensée des hommes la trace la plus profonde et la plus ineffaçable, ce ne sont pas ceux qui n'ont jamais failli. Dans un sens purement métaphysique, il faut bien se dire que le royaume des cieux appartient aussi aux violents. C'est un simple doute que nous exprimons ici ; mais ne serait-il pas à craindre qu'à force de vouloir assagir l'esprit humain on ne finît un peu par l'abêtir ? Tout cela soit dit, bien entendu, uniquement à titre de circonstances atténuantes et sans réclamer pour la métaphysique le droit d'être extravagante, sous prétexte qu'elle est sublime.

Ce n'est pas par pure politesse pour nos compatriotes que M. Bartholmèss, dans la nomenclature des grands pays philosophiques, a d'abord nommé la France. La patrie de la philosophie moderne, c'est évidemment la patrie de Descartes. Aussi est-ce par Descartes que commence l'auteur de l'*Histoire critique des doctrines reli-*

gieuses. La réflexion principale qu'il fait relativement à la métaphysique cartésienne, envisagée dans ses rapports avec les doctrines religieuses, a une portée très-grande. En ne s'attachant pas également à toutes les parties de l'âme humaine qu'il dédaigne trop d'étudier expérimentalement pour s'élancer comme d'un bond, une fois qu'il a franchi le doute méthodique, vers la notion d'un être infini et parfait, en voyant dans l'âme presque exclusivement une substance spirituelle dont l'essence est de penser, Descartes, par l'oubli de l'activité libre, qui seule constitue éminemment la personne humaine, distincte à la fois de Dieu et du monde, ouvrit la voie à ce qu'il y a d'excessif dans la philosophie religieuse du dix-septième siècle, dont le caractère général est de subordonner, presque jusqu'à l'anéantir, l'action humaine à l'action divine. De là le système de Malebranche, ce Platon de l'Oratoire et du cartésianisme, système qui divinise les idées humaines et détruit le libre arbitre humain en soutenant que l'homme pense en Dieu et que Dieu agit dans l'homme. De là, par une conséquence extrême répudiée par Malebranche avec une horreur toute chrétienne plutôt qu'au nom d'une logique bien rigoureuse, le panthéisme de Spinosa, qui achève d'engloutir au sein de la substance infinie, dont notre âme n'est plus qu'un mode passager, substance éternelle qui n'acquiert la conscience d'elle-même que dans les êtres successifs qui la manifestent, étrangère à toute qualification morale, indifférente dès lors à la vertu et au vice, et que, pour toutes ces raisons, le cœur humain, avec son sentiment moral, ses instincts religieux et ses immortelles espérances, répu-

gnera toujours à appeler Dieu. Il fallut que Leibnitz, remettant en lumière et en honneur, à côté de l'idée de substance, l'idée de la *force* qui constitue les individus par un principe propre et distinct, vînt arracher l'homme à cette absorption divine et construire dans sa *Théodicée* le monument le plus magnifique, malgré ses imperfections, que le génie humain ait élevé encore à la religion naturelle.

Au dix-huitième siècle, la scène change. Qui ne sait à quel point ce siècle diffère du précédent? Un souffle chrétien animait la métaphysique cartésienne. Elle avait trouvé dans Bossuet et dans Fénelon, comme dans Malebranche, d'admirables interprètes qui font parler au spiritualisme philosophique le plus beau langage qu'il eût fait entendre depuis Platon. En entrant dans le dix-huitième siècle, il semble qu'on pénètre dans un monde nouveau. Qu'est devenue la métaphysique idéaliste? Une idéologie systématiquement sensualiste en a pris la place, en retranchant, au nom de la méthode expérimentale, qu'elle ne suit même pas, les hauts problèmes dont le dix-septième siècle avait fait sa grande préoccupation. Le fameux dialogue de Descartes et de Gassendi : *O spiritus! o caro!* les deux siècles semblent le reprendre pour leur compte. Le spiritualisme avait eu ses chimères dans la vision en Dieu et dans l'harmonie préétablie; le matérialisme eut la sienne, sans compter bien d'autres folies, dans les fameuses anguilles de Needham, niaiserie dont s'est tant moqué Voltaire. Les atomes crochus, depuis assez longtemps oubliés, reparaissent à l'horizon. Est-il besoin de dire que l'athéisme de d'Holbach n'a rien de commun avec le panthéisme de Spinosa, et que

le déisme de Voltaire ne ressemble pas à la foi en Dieu de l'auteur sublime et ému du *Traité de l'existence de Dieu* et des *Lettres sur la religion et la métaphysique?*

Quelle est la philosophie religieuse du dix-neuvième siècle en France ? Qui nous le dira ? Il faudrait d'abord déterminer exactement quelle est la philosophie française du dix-neuvième siècle, et c'est ce qu'il n'est pas aisé de savoir. Le temps des grandes dominations intellectuelles semble passé. Descartes, « ce mortel dont on eût fait un dieu chez les païens, » dit la Fontaine subissant le charme avec tout son siècle, Voltaire dont ses contemporains ont fait un dieu ou peu s'en faut, n'ont pas eu de successeur. Condillac lui-même n'a pas été remplacé. Tandis que la France politique et administrative s'est de plus en plus concentrée, il semble que la puissance spirituelle s'y soit décentralisée sans cesse davantage et comme démembrée. Le fait est que jamais le royaume des idées n'a été partagé en autant de provinces, et que jamais ces provinces n'ont été plus divisées entre elles et avec elles-mêmes.

Voyez se précipiter, comme dans un champ clos, le matérialisme sous la vieille livrée physiologique un moment remise à neuf par la phrénologie ; le spiritualisme, qui compte dans son sein tant d'écoles diverses, depuis MM. de Maistre et de Bonald jusqu'à M. Royer-Collard et jusqu'à M. de Lamennais dans sa seconde manière ; le scepticisme, si répandu partout qu'on ne le compte même plus comme école ; le mysticisme, spiritualiste et matérialiste tour à tour, chrétien ou antichrétien, théocratique ou démocrate, et tâchez de dire, si vous pouvez, à quelle philosophie, depuis cinquante

ans, appartient la France. Autant d'écoles, autant de dieux. M. Pierre Leroux a un Dieu éminemment démocratique et social, trinité bien différente de celle de l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie*. M. Jean Reynaud a aussi son Dieu, qui n'est ni le Dieu de Saint-Simon ni celui de Fourier. Que serait-ce, si nous arrivions jusqu'aux nuances? M. Proudhon, remplaçant l'incrédulité banale du vieil athéisme par le blasphème à effet, déclare, au nom des *antinomies*, que *Dieu, c'est le mal*, et lui crie à tue-tête de s'en aller, dans une burlesque invective. M. Auguste Comte, qui procède avec plus de calme, fait consister la sagesse, comme Lucrèce, mais dans une langue moins poétique, à se passer de toute espèce de Dieu. Spectacle bouffon, s'il n'était pas triste!

Dans cette mêlée, l'école spiritualiste se tient seule attachée à un monothéisme que rien n'empêche d'appeler chrétien, bien qu'elle y arrive par les procédés du libre examen. En dépit de plus d'une accusation de panthéisme, contre laquelle a vivement protesté son représentant actuel le plus éminent, M. Cousin, on peut affirmer, je pense, que la méthode et l'esprit général du spiritualisme, sous la forme qu'il a revêtue de notre temps, répugnent profondément au panthéisme. Son esprit, c'est le sentiment et le respect du *moi*, de la personne, de sa liberté et de sa responsabilité. Sa méthode consiste à s'élever de l'âme humaine, étudiée dans ses facultés et dans ses idées, à leur source infinie, qui ne peut renfermer en elle moins que l'homme lui-même ne possède. Si la liberté, si la raison, avec ses principes supérieurs au monde physique, ne sauraient s'expliquer par les transformations les plus subtiles de la matière, le

spinosisme, lui aussi, vient échouer devant l'idée de cause saisie pour ainsi dire toute vivante dans la conscience humaine et revêtant un caractère universel et nécessaire qui implique une cause spirituelle comme l'âme, libre comme elle, comme elle aimante et intelligente, sous la condition de l'infini. Au fond, la théodicée de l'école spiritualiste, c'est la théodicée de Bossuet et de Leibnitz plus ou moins modifiée. Seul refuge, en fin de compte, qui s'ouvre contre l'athéisme que le matérialisme engendre et contre un panthéisme idéaliste qui peut bien, au point de vue de la métaphysique, s'opposer à l'athéisme, cette négation systématique de l'infini, mais qui, du point de vue moral, n'est qu'un athéisme véritable, et ne présente de même à l'esprit qu'un tissu d'obscurités et un abîme de contradictions.

Contrairement au spectacle qu'offre la France philosophique, laquelle depuis trois siècles toujours différente d'elle-même, malgré les liens et les analogies qu'on a signalés entre les époques successives, semble capable de tous les systèmes indistinctement, comme elle l'est de tous les climats, de tous les sols, de toutes les cultures, de toutes les modes et de tous les changements politiques, l'Angleterre avec l'Écosse d'une part, et l'Allemagne de l'autre, présentent certains traits généraux plus stables. Je ne veux pas dire que la diversité ne s'y déploie pas aussi. La diversité éclate partout où la philosophie se développe : fruit inévitable de la liberté de réflexion et de l'incurable faiblesse de l'esprit humain, visible même dans sa force. J'affirme seulement que les points communs l'emportent sur les dissemblances. Voyez d'abord pour l'Angleterre et l'Écosse. Tous ces

philosophes gardent un air de famille jusqu'au sein de leurs dissentiments, à quelques exceptions près, dont David Hume est la plus célèbre ; on les trouve pleins de réserve et de mesure, n'abusant de rien, pas même de la vérité, et sachant rendre l'erreur même innocente ; fuyant les extrémités logiques des doctrines et les périls moraux que la spéculation métaphysique entraîne à sa suite ; véritables sages, en un mot, qu'ils s'appellent Locke ou Reid, Adam Smith ou Dugald Stewart, auxquels manque seulement en métaphysique un tant soit peu de cette audace inspirée qui fait qu'on s'engage à la poursuite du rameau d'or, à travers tous les abîmes de la réflexion, pour rapporter du périlleux voyage, tantôt, comme Descartes, de neuves et sublimes vérités, tantôt, comme Hegel, de funestes erreurs, tantôt, comme Kant, des doutes laborieusement conquis. L'école écossaise s'est toujours particulièrement distinguée par la fermeté de son spiritualisme et par le caractère religieux de sa philosophie. Nulle école peut-être n'a droit à plus de respect et de sympathie, car nulle n'honore davantage la conscience humaine. En outre, une reconnaissance particulière est due aux éminents services rendus par ses maîtres à la psychologie, à l'étude des faits de l'esprit, observés pour eux-mêmes avec une rigueur et décrits avec une fidélité que la philosophie n'avait pas encore atteintes auparavant.

Entre la philosophie anglaise ou écossaise et la philosophie allemande, tout diffère : qualités et défauts. L'élévation idéaliste, la profondeur métaphysique, l'audace logique, l'essor vers l'infini poussé jusqu'à s'y perdre, forment les traits bien connus du génie philosophique

de l'Allemagne. Ce dont elle a le moins de souci, c'est du sens commun. Le sens commun peut la condamner, mais elle le récuse ; elle le récuse au nom d'une autorité qu'elle croit supérieure, tout comme Galilée pouvait récuser au nom du calcul les yeux du vulgaire qui croit le soleil en mouvement et la terre immobile. Nous avons à voir quels fruits produit cet orgueil téméraire. Remarquons seulement ici que, si le matérialisme et l'athéisme ont été quelquefois les fruits corrompus de la philosophie anglaise, l'écueil le plus ordinaire de la philosophie allemande, c'est le panthéisme, dont elle est devenue en quelque sorte la citadelle et le foyer au dix-neuvième siècle.

M. Bartholmèss a consacré la plus grande partie de son ouvrage à l'examen attentif des doctrines religieuses de cette philosophie, dont le renom remplit l'Europe, et que les excellents travaux qui s'en sont occupés, et auxquel sje rends hommage, n'ont pas réussi et ne réussiront jamais à rendre populaire en France. Je ne crois pas que ceux qui contemplent d'un œil curieux, fût-il sévère, les évolutions de la pensée humaine dans la succession des écoles puissent se donner un spectacle plus étrange que celui-là, et j'ajouterai plus instructif. Comment l'abstraction la plus étrangère à la réalité et au monde a-t-elle pu se résoudre en formules religieuses et sociales touchant au vif même de la réalité et les plus propres à bouleverser le monde ? Comment ce qu'on nomme le nuage germanique, dont personne pendant bien longtemps n'avait suspecté la parfaite innocuité, se trouva-t-il gros un beau jour de l'athéisme le plus notoire et du communisme le moins rassurant ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

II

Il n'est pas sans exemple de rencontrer des gens que la majesté enveloppée d'ombres des formules métaphysiques pénètre d'un superstitieux respect ; on en rencontre très-fréquemment qui les tournent en ridicule ; mais rien n'est plus rare que de voir attribuer à ces formules une influence quelconque sur la société. Le *moi* et le *non-moi*, le *nécessaire* et le *contingent*, l'*objectif* et le *subjectif*, et autres distinctions tout aussi peu populaires, ne semblent pas en effet avoir un grand rapport avec les choses de ce bas monde. Si vous faites observer que ces penseurs, qui s'appellent Platon et Descartes, n'ont pas laissé pourtant d'exercer une certaine action sur la marche des idées, si vous allez jusqu'à soutenir que toute grande métaphysique se résout nécessairement dans une tendance pratique, laquelle pourra bien modifier plus ou moins l'état social en créant à la suite de nouveaux points de vue, des mobiles nouveaux et des passions nouvelles, vous risquerez fort de passer vous-même pour un rêveur. En effet, comment la masse apprécierait-elle cette influence le plus souvent éloignée, indirecte, dont les critiques eux-mêmes ont beaucoup de peine à rendre un compte exact? Comment, dans les idées devenues communes, qui semblent, tant elles sont maintenant familières, avoir fait partie de tout temps du domaine de l'humanité, distinguerait-elle celles qui ont été d'abord la propriété de quelques philosophes ? La foule aime à se laisser vivre, et ne s'inquiète guère de savoir de quels éléments se compose l'air qu'elle respire.

C'est surtout à propos de la philosophie allemande que de pareilles observations semblent opportunes. A la différence de nos philosophes français du dernier siècle, les métaphysiciens d'outre-Rhin ne passent guère pour des agitateurs. Leur royaume semble être infiniment peu de ce monde. Ils ont leur trône au milieu des nuages. J'en conviens, pourvu que l'on avoue que les nuages crèvent quelquefois, laissant tantôt échapper une pluie fécondante, tantôt des torrents qui ravagent. C'est là précisément le spectacle que donne la philosophie allemande. Elle a fini par un déluge. La date de ce déluge est 1848. C'est alors, en effet, que le jeune hégélianisme révolutionnaire fait irruption en Allemagne avec fracas, et que la France reçoit visiblement le contrecoup de cet ébranlement. Non que le socialisme français n'ait eu des origines toutes françaises; non que les idées de l'excellence native de l'homme, de la perfectibilité indéfinie et de la corruption des sociétés, qu'il faut refaire en renversant les gouvernements cause unique du mal, ne soient surtout nées en France au dix-huitième siècle. Mais il n'est pas moins vrai qu'un élément exotique est venu s'ajouter à cet héritage de Condorcet et de Mably. L'hégélianisme lui a prêté les formules historiques et la *théodicée* qui lui manquaient. Déjà les idées et le langage des philosophes de l'Allemagne avaient plus ou moins pénétré en France, quand une forme nouvelle du socialisme, s'appuyant sur une métaphysique subtile et quintessenciée, s'est produite ici à côté et presque en face du socialisme sentimental et déclamateur. Les *antinomies* de la philosophie allemande ont engendré les *Contradictions* du célèbre révolutionnaire pour qui *la*

propriété, c'est le vol; l'ordre, c'est l'anarchie; le capital, c'est la misère, et qui s'est donné pour tâche d'écraser la *thèse* avec l'*antithèse*, le *oui* avec le *non*, et *vice versâ*.

C'est de la partie religieuse des doctrines de la philosophie allemande que nous avons à nous occuper, en nous bornant presque au simple énoncé des résultats. Or, à ce point de vue, il nous sera facile de distinguer, dans cette espèce de drame métaphysique qui se joue entre ciel et terre, cinq actes fort distincts, ni plus ni moins que s'il s'agissait d'une tragédie classique. Le premier acte s'appelle *Kant*, le second porte le nom de *Fichte*, le troisième celui de *Schelling*, le quatrième celui de *Hegel*, le cinquième, beaucoup moins fort, et qui finit par le scandale et par une affreuse mêlée, a dans M. *Feuerbach* son principal personnage. Jetons un coup d'œil très-rapide sur ces cinq actes, et voyons par quelle progression un dénoûment a pu se produire si peu en rapport avec la gravité du début.

Desinit in piscem mulier formosa superne.

Pour comprendre la doctrine religieuse de *Kant*, pour s'expliquer comment de ce père de la moderne philosophie allemande a pu sortir une génération qui lui ressemble si peu, il faut bien se résoudre, en demandant grâce pour la métaphysique, à rappeler le principal trait de la philosophie kantienne. Kant est le plus grand de tous ces philosophes de l'Allemagne et il est aussi le plus sensé. Génie précis jusqu'au scrupule malgré son étonnante universalité, génie sévère jusqu'à

la sécheresse, il se distingue de ses successeurs en ce qu'il observe au lieu d'inventer. Vainement on peut lui reprocher sa terminologie barbare, son langage hérissé d'obscures et pédantesques formules, langage de solitaire écrivant pour des initiés. Par la pénétration, par la puissance d'analyse avec laquelle d'ordinaire il dégage chaque idée de la raison pure de tout élément emprunté à la sensation, Kant a élevé au spiritualisme un de ses plus solides monuments. Et pourtant, retenez ceci comme un fâcheux pronostic pour les destinées de la philosophie allemande : Kant est sceptique dans ses conclusions dernières. Sceptique comme Voltaire et comme Montaigne? Sceptique comme un bel esprit frondeur qui attaque par l'ironie et qui ébranle, en se jouant, les fondements de la croyance humaine? En aucune sorte. Ce scepticisme brillant et léger n'est pas plus à son usage que le scepticisme amer et désabusé d'un Faust ou d'un Manfred. Son scepticisme, aussi peu *littéraire* que possible, est celui d'un grave métaphysicien auquel il est arrivé de se dire, au nom d'un scrupule de méthode : « L'esprit humain contient un certain nombre de principes qui président à ses jugements : ainsi le *temps*, ainsi l'*espace*, etc. Ces principes ou catégories, je puis les analyser, les distinguer, les classer ; mais, ce travail accompli, travail immense, une question se dresse qui risque de le rendre inutile. Ces principes ont-ils un objet réel qui leur corresponde? J'ai l'idée du *temps*, j'ai l'idée de l'*espace*; mais si je saisis directement l'idée qui est en moi, je ne saisis pas la chose qui est en dehors. Suis-je sûr même qu'elle existe? rien ne peut m'assurer si les principes à l'aide desquels je juge sont autre chose

que des conditions mises à mon développement intellectuel, de pures *formes* de mon entendement, dont rien ne me garantit la conformité avec le vrai en soi qui m'échappe. » Voilà l'objection, fort connue des philosophes et logiquement insoluble, devant laquelle le dogmatisme de Kant, si ferme contre les sensualistes, se trouble et chancelle. Elle devait engendrer le scepticisme moral et religieux, si Kant eût été conséquent. Heureusement il ne le fut pas. Du doute général qui atteint les principes, Kant excepte la *justice*, qui n'est point, selon lui, une simple conception de l'esprit, mais à laquelle appartient une existence *objective*, et qui a en Dieu sa réalité et son type. Ainsi Dieu cesse d'être pour le philosophe une pure hypothèse. Il reparaît avec tout l'ensemble des attributs que la justice entraîne. Un Dieu réel, personnel, moral, le Dieu du genre humain, voilà donc le Dieu que Kant reconnaît, comme homme et comme métaphysicien. — Mais ce n'est encore, prenons-y garde, que l'exposition de la pièce qui va se dérouler désormais avec plus de suite et de rigueur.

Je ne sais quel poëte a fait du vertige une divinité. Il faut se recommander à elle quand on veut étudier les successeurs de Kant. L'empire absolu de l'abstraction, la tyrannie de la logique, j'ai dit en deux mots le caractère de ces *constructions* philosophiques que l'Allemagne oppose avec tant de faste à la timidité expérimentale de notre philosophie française. Prétendre deviner *à priori* le secret de l'univers et construire en quelque sorte le monde réel sur le modèle de l'idée pure ; faire de l'esprit humain le type absolu de tout ce qui est, et, suivant une parole de Bossuet, qui est ici de la dernière exactitude

métaphysique, « appeler Dieu tout ce qu'on pense ; » enfin sacrifier le sens moral et le sens commun à l'idolâtrie du principe une fois posé, espèce de Moloch qui se soucie peu de savoir si la chair et le sang de l'humanité ne font pas les frais de cette rigueur merveilleuse : voilà, depuis Kant, à quels signes se reconnaît cette philosophie que l'on appelle du nom ténébreux et redouté de *philosophie allemande*.

Après Kant vint *Fichte*, son élève conséquent. En vérité, on serait tenté de prendre Fichte pour une idée pure, s'il n'avait été notre contemporain, et si ses vigoureux pamphlets contre la conquête française n'attestaient, à n'en pouvoir douter, que ce puissant philosophe, qui fut aussi un grand cœur, a réellement existé en chair et en os. Fichte reprit la philosophie au point où Kant l'avait laissée. Kant isolait le *moi* humain en l'enfermant en quelque sorte en lui-même, réduit à ses seules idées et dans une impossibilité éternelle de savoir jamais à quoi s'en tenir sur leur objet. Fichte acheva de le sceller et de le murer dans cette prison métaphysique. Il acheva d'abstraire le *moi* de tous rapports réels et vivants ; et ce *moi* ainsi séquestré, il en fit l'absolu. L'homme tire tout de lui-même ; le *moi*, en se *posant*, *pose* successivement le monde et Dieu ; mais quel Dieu ? un Dieu abstrait, la loi du devoir, l'ordre moral, règle de conduite de l'homme, pure idée dont, selon Fichte, on ne saurait sans anthropomorphisme faire un être réel, une personne. « Messieurs, » disait à peu près le professeur d'Iéna devant son attentif auditoire, auquel il expliquait cette *création* successive des différentes idées par l'esprit humain, « dans la leçon précédente nous avons posé le

moi; j'ai *créé* l'homme. Dans la leçon d'aujourd'hui, le moi s'est opposé au non-moi; j'ai *créé* le monde. Dans la leçon suivante, je *créerai* Dieu. » Fichte se chargeant de *créer* Dieu le surlendemain devait paraître le plus fou des illuminés, ou l'impie le plus ironiquement satanique. Point. Ces paroles n'étaient que l'application très-flegmatique d'une logique imperturbable. La logique exigeait que Fichte créât Dieu, et il le créait.

Un idéalisme qui choquait à ce point le bon sens devait, même en Allemagne, provoquer une réaction. En France, on l'eût jugé par l'ironie; en Allemagne, on le réfuta par l'enthousiasme. Certes on comprend que le génie de *Schelling* se soit senti mal à l'aise dans cette métaphysique du moi absolu qui part du vide pour aboutir à l'absurde. On comprend qu'il ait voulu ressaisir directement la nature et la vérité vivante, le vivant infini. Ni les hautes vues morales de Fichte, ce stoïcien théorique et pratique, ni ses nobles idées sur le développement historique de l'homme, héros d'une lutte incessante contre la nature, ne devaient suffire à cette âme de philosophe et de poëte. Elles n'avaient pas suffi à Fichte lui-même finissant par chercher dans le mysticisme un refuge contre cette apothéose de l'individualisme à laquelle la logique avait conduit sa victime. Pour ne pas être martyr de la méthode, Schelling préféra s'en passer. Il eut recours à l'*intuition* et prétendit par elle saisir immédiatement l'absolu, qui se révèle à la fois dans l'homme et dans la nature, la nature et l'humanité n'étant que les miroirs vivants de la pensée divine passée en elles avec sa substance et avec ses lois. De là le symbolisme universel dont Schelling est le père. Dans son ou-

vrage intitulé : *Philosophie et Religion*, le caractère personnel de Dieu est entièrement effacé avec l'attribut de la liberté, qui ne saurait exister pour Schelling dans l'être infini dont tout le développement est fatal. L'immortalité de l'âme se réduit également à l'éternité de la substance. Les âmes individuelles naissent en se détachant de leur centre ; elles se réconcilient avec l'absolu en retournant à leur centre, c'est-à-dire en mourant. La suprême félicité, c'est la perte de l'individualité, comme le suprême devoir religieux dans la vie présente est de préluder par la contemplation et par le sacrifice à cette abdication de la personne. Quand on oppose aux philosophes allemands tout ce que la raison et le cœur ont éternellement objecté à une immortalité si semblable au néant, ils se contentent de demander ironiquement si l'on tient dans une autre vie à se retrouver baron.

L'enthousiasme ne saurait tenir bien longtemps la place de la méthode. Le procédé inévitable de la philosophie, c'est la réflexion. C'est ce qui explique l'apparition de *Hegel*, le logicien du panthéisme, dont Schelling est le poëte. Succession rare dans le royaume philosophique de quatre personnalités éminentes qui se transmettent l'une à l'autre sans interrègne le sceptre de la métaphysique ! A côté d'elles se placent en outre de remarquables esprits, auxquels M. Bartholmèss a consacré de savantes et profondes études. Les différences entre Schelling et Hegel, marquées par l'auteur avec une vive pénétration, ne sont pas ici ce qui nous intéresse à noter. Les oppositions de ces deux esprits, l'un plein d'élévation et de souffle, l'autre d'une rare vigueur, avide de déductions et de classifications, poussant jusqu'à l'idolâtrie le

culte des notions purement abstraites et semant sur la route de la métaphysique, de la morale, de la logique, de l'esthétique et de la philosophie de l'histoire parfois des vues aussi fécondes qu'originales, et plus souvent encore des formules vides, ces oppositions se perdent dans l'unité du résultat, la doctrine de l'identité absolue. Qu'elle chante des hymnes ou procède par apophthegmes, la doctrine religieuse des deux philosophes aboutit à un Dieu qui n'a pas la conscience de lui-même, qui créa l'univers sans le savoir, qui successivement devient minéral, plante, animal et homme, n'arrivant enfin à débrouiller un peu sa propre notion qu'avec Spinosa (à la Haye, vers 1660), et mieux encore avec MM. Schelling et Hegel, au commencement de notre siècle, dans deux petits coins privilégiés de l'Allemagne. Assurément je n'essaierai pas de répéter ici tout ce qui a été objecté souvent contre le panthéisme, et de redire tout ce que M. Bartholmèss oppose à cette doctrine de bonnes raisons dans son dernier livre. Je me borne à une simple remarque, c'est que l'humanité s'est toujours refusée à l'honneur que le système panthéiste prétend lui décerner au nom de la philosophie. Il semble que sa propre apothéose lui cause une sorte de dégoût et d'effroi. Je parle, bien entendu, de la masse seulement; car il y a toujours des gens que ce rôle de dieu séduit. — Une fois qu'ils se sont affublés de cette divinité lourde à porter, quel usage en font-ils? Ceci est le plus curieux, et nous allons y arriver.

Récapitulons les principales phases de ce drame philosophique qui rappelle la tentative et la chute de l'antique Prométhée. Kant a isolé l'homme de tout rapport avec la vérité en soi; car son infraction purement per-

sonnelle à la logique n'a pas de valeur scientifique. Voilà le premier acte. Fichte a déclaré le *moi* humain le seul absolu. Voilà le second acte. Schelling, lui, reconnaît le même caractère, mais il le divinise en le rattachant à sa source infinie par l'élan spontané de l'intuition. Voilà le troisième acte. Hegel confirme l'homme dans sa divinité à l'aide du raisonnement. Voilà le quatrième acte. Mais il est dans la nature de tout grand système d'avoir, si on peut parler ainsi, un aboutissement pratique. C'est la réalité qui dit le dernier mot de la logique, et elle le dit souvent fort brutalement. Nous touchons ici au dénoûment, et M. *Feuerbach*, avec ses allures excentriques à la Diderot, n'a plus qu'à entrer en scène. Que vient-il nous dire?

Il s'annonce lui-même (*magno promissor hiatu*) comme apportant au genre humain la bonne nouvelle, le véritable évangile social, la *philosophie de l'avenir*, ou autrement l'*humanisme*. M. Louis Feuerbach est hégélien et il ne l'est pas. Il ne l'est pas en ce qu'il rejette les abstractions vides, les grands mots creux, auxquels il jure une haine mortelle. En ce sens il déploie une verve remarquable. C'est un critique plein de vigueur, mélange d'élévation et de trivialité, dont les boutades humoristiques, les esquisses rapides et la touche colorée forment la plus complète opposition avec le pédantisme des docteurs. Il est hégélien en ce qu'il accepte la divinité de l'homme et ne voit en Dieu « qu'une idée. » D'où il conclut que c'est un non-être. « La religion, dit-il, tient à une méprise facile, mais déplorable. Nous sommes portés à nous dédoubler, à nous diviser nous-mêmes, puis à regarder l'une des moitiés nées de

cette séparation comme supérieure à la nature humaine. Néanmoins cette moitié prétendue supérieure n'est rien, si elle n'est la meilleure partie de notre nature même. Dieu est pour l'homme le recueil de ses pensées et de ses sentiments les plus élevés, l'*album* où il écrit les noms des êtres qui lui sont les plus chers et les plus sacrés. » La doctrine de Feuerbach peut donc être considérée comme un produit de l'hégélianisme, bien qu'elle ait toutes les apparences d'une réaction anti-hégélienne; amie du réalisme, éprise du fait, courant aux jouissances et réhabilitant la chair. Ah! nous sommes des dieux, et nous nous refuserions quelque chose! « Il faut, écrit Feuerbach, que le flegme scolastique de la métaphysique allemande s'imprègne fortement des principes sanguins du matérialisme français. » Il aspire de toutes les manières à nous convaincre que la matière est tout; il répète sur tous les tons que l'esprit n'en est qu'une fonction subalterne, qu'avant de penser l'homme tette, et qu'il n'y a d'autre *à priori* que la faim et la soif. Matière, sensibilité, réalité, sont pour lui des mots synonymes. Le moi, ce fameux moi de Kant et de Fichte, c'est un *corps qui sait qu'il vit*. Critique des religions, haine aux métaphysiques idéalistes, protestations ardentes en faveur de la morale, amour étalé du bien public, culte enthousiaste de la civilisation, ces traits du matérialisme français reparaissent avec Feuerbach. Il va dans cette voie du matérialisme plus loin qu'on n'était encore allé peut-être. Voulez-vous savoir le moyen le plus efficace de réformer l'espèce humaine? Réformez d'abord le régime alimentaire. « La nourriture, écrivait Feuerbach en 1850, est le lien qui unit l'âme au corps, le principe

qui identifie les deux substances... Le phosphore est la matière qui pense en nous. Plus le cerveau possède ou reçoit de phosphore, plus et mieux il pense... Nourrissez donc l'homme de manière à y augmenter la masse de phosphore. C'est l'usage des pommes de terre qui a amorti le feu des nations modernes ; remplaçons ce tubercule malfaisant par un aliment qui électrise le corps, par la purée de pois. Le double progrès de la science et de la société dépend de la multiplication du gaz phosphorique... » Si quelque chose peut éclipser de pareilles plaisanteries, c'est le sérieux des disciples ; le sérieux de l'auditoire n'a jamais manqué en Allemagne à aucun philosophe.

Les excès pratiques qui peuvent sortir de cette donnée métaphysique : *Tout le monde est Dieu*, ou *il n'y a point de Dieu*, on les devinerait aisément, quand même le jeune hégélianisme ne se serait pas chargé d'en être la démonstration vivante. Qui s'étonnerait qu'une fièvre de nivellement ait été la suite d'un tel enseignement et qu'elle ait engendré le communisme révolutionnaire le plus brutal, un communisme animé de la double rage de la concupiscence et de la logique (1). L'égalité dans l'essence divine entraîne l'égalité dans les jouissances terrestres. Que si l'essence divine disparaît pour ne laisser que la matière, la conséquence est la même. En vain à tous ces excès qui l'ont effrayé à son tour, M. Feuerbach a-t-il essayé d'opposer cette dernière maxime « *qu'il n'y a que l'honnête homme qui ait le*

(1) M. Eugène Rendu, dans un récent ouvrage sur l'*Éducation populaire dans l'Allemagne du Nord*, a parfaitement mis en lumière l'influence des doctrines hégéliennes sur l'éducation des masses.

droit d'être athée. » Digue impuissante ! Comme c'est le sort commun de tous les chefs de doctrine ou de parti, M. Feuerbach a été débordé par sa propre école.

Maintenant que la pièce est jouée, il n'y a plus qu'à baisser la toile. La philosophie allemande avait été une réaction contre le matérialisme du dix-huitième siècle, réaction outrée au delà de toute mesure par l'idéalisme le plus éthéré et le plus exclusif qui fut jamais. Or, que voyez-vous reparaître au terme de la carrière parcourue ? Le fantôme du dix-huitième siècle, qu'on pouvait croire à jamais exorcisé, le dix-huitième siècle lui-même avec ses pires doctrines morales et religieuses. Qui pourrait le soupçonner après Kant? Le baron d'Holbach, qu'on croyait bien mort, revient avec son antichristianisme et son système de la nature. Des hauteurs de Hegel nous retombons en plein dans la fange de Lamettrie. La philosophie n'a fait que tourner sur elle-même, et vous vous demandez avec tristesse si Vico, affirmant sa loi des *ricorsi*, n'aurait pas décidément raison. Dieu nous garde d'induire de ce tableau de la philosophie allemande que l'idéologie terre à terre de Condillac ou de Cabanis soit la plus belle chose du monde, et de conclure de la témérité qui se laisse choir au découragement qui s'endort ! S'il y a un milieu possible et raisonnable entre la timidité étroite et le sensualisme de l'école française en métaphysique au dix-huitième siècle, et les sublimités idéalistes de MM. Schelling et Hegel, c'est affaire aux philosophes de le trouver. Mais puisse l'humanité divinisée, qui, à peine investie de ce nouveau rôle, n'a pas de plus grande hâte que de jeter sa divinité au diable pour se faire épicurienne, leur remettre toujours

en mémoire ce mot célèbre, éternellement justifié, que « qui veut faire l'ange fait la bête. » La dernière période de la philosophie allemande prouve trop bien que cet accident peut arriver parfois même aux *anges* de l'école.

HISTOIRE

DES THÉORIES ET DES IDÉES MORALES DANS L'ANTIQUITÉ.

1857.

I

Il y a plusieurs années que l'Académie des sciences morales et politiques mettait au concours l'appréciation des systèmes de morale de l'antiquité, sans que ce concours amenât de longtemps un résultat complétement satisfaisant. Enfin (il y a maintenant plus de deux ans) l'Académie n'éprouvait plus aucune peine à donner le prix. Un remarquable ouvrage lui était présenté. L'*Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité,* par M. Denis, recevait la récompense académique ; elle obtenait en outre les éloges les mieux mérités de la part des deux savants rapporteurs, M. Damiron et M. Franck. L'auteur pourtant ne s'en est pas tenu là. Mettant à profit quelques critiques, il a repris son Mémoire, y faisant toutes les additions et tous les retranchements que lui-même jugeait nécessaires. De cette longue et consciencieuse préparation est sorti l'ouvrage considérable qu'il présente maintenant

aux suffrages du public. Je n'ai pas l'intention d'essayer de refaire ou de répéter, à propos de cet ouvrage, ce qui a été dit si bien et avec autorité par les juges compétents parlant au nom de l'Académie. Je voudrais seulement en prendre occasion pour joindre au rapide examen du sujet et du livre quelques remarques peut-être opportunes et dont on verra mieux tout à l'heure la portée. Aux yeux de bien des personnes, c'est servir le christianisme que de rabaisser la philosophie ancienne, c'est lui nuire au moins par l'intention que de parler d'elle avec faveur. Quelque répandue que soit cette manière de voir, nous la croyons peu fondée. Nous ne pensons pas que le jugement favorable ou contraire qu'on porte sur la philosophie de l'antiquité ait rien à démêler avec la question religieuse. Il suffit, pour être amené à une telle opinion, d'avoir bien présent à l'esprit le fondement même du christianisme. Il est d'une théologie fort élémentaire, et telle que les profanes peuvent se la permettre, de reconnaître que l'édifice entier de la religion repose sur le dogme de la chute et de la rédemption, non pas interprété dans un sens plus ou moins philosophique, mais sur l'idée d'une réelle offense commise par l'homme, offense infinie, suivie d'une dégradation si profonde que la réparation ne pouvait être accomplie que par le sang d'un Dieu revêtant notre humanité. Qu'on l'adopte ou qu'on le rejette, voilà le dogme précis et littéral sur lequel le christianisme est fondé. Or, ou nous nous trompons fort, ou un tel dogme établit à lui seul une profonde différence entre la morale chrétienne et la morale philosophique. Ce qui distingue la morale chrétienne, et ce que les philosophes anciens ont à peine en-

trevu, quand ils ne l'ont pas méconnu entièrement, c'est le sentiment de la profonde imperfection de la nature humaine, et le détachement des choses d'ici-bas qui en est la suite. Le sage a sa patrie sur la terre; il est à lui-même son principe et sa fin; Sénèque le déclare égal ou même supérieur aux dieux. Le saint est dans ce monde comme dans un lieu de passage; on peut dire que sa vie présente se passe à aspirer à la vie future et à s'y préparer, rapportant tout à Dieu, ses joies comme ses afflictions, qui n'ont d'importance réelle que relativement au salut. Que l'on pousse plus loin ce parallèle du sage et du saint, et que l'on décide, à la vue de ces deux types tout à fait distincts, si les doctrines dont ils sont pour ainsi dire l'expression et le fruit peuvent être légitimement confondues.

Ces réflexions me sont inspirées naturellement par l'ouvrage que j'ai sous les yeux, ouvrage tout pénétré de sympathie et d'admiration pour la philosophie de l'antiquité. L'auteur y prouve à merveille que les anciens étaient beaucoup plus avancés en morale, surtout en morale spéculative, qu'on ne veut le reconnaître généralement. Adoptant pour épigraphe un vers célèbre de Lucrèce, il montre que non-seulement les philosophes de l'antiquité se sont passé de main en main, semblables aux coureurs des jeux, le flambeau de la vie (*vitaï lampada*), mais qu'ils ne l'ont transmis qu'augmenté et brillant d'une lumière plus pure à mesure qu'on se rapproche de la venue du Christ. Telle est la thèse soutenue par M. Denis. Nous osons dire qu'elle est inattaquable, bien qu'elle ait été niée et qu'elle le soit encore assez souvent; mais nous demandons ce qu'il y a dans une pareille thèse dont

puisse s'alarmer l'orthodoxie ou se prévaloir l'incrédulité ; nous n'avons pas besoin d'ajouter que nous le demandons sans prétendre prendre parti, et en posant la question dans des termes purement philosophiques. Pour moi, je demeure convaincu que l'orthodoxie la plus inflexible peut tout à la fois damner, si cela lui paraît rigoureusement nécessaire, les philosophes de l'antiquité, et trouver à les admirer beaucoup. Cet héroïsme de la pensée ne relevant que d'elle-même et faisant le plus énergique effort vers la vérité est loin de présenter, humainement parlant, cette stérilité dont il demeure frappé quant à la réhabilitation de l'homme déchu. La pensée libre a produit chez les anciens des fruits admirables, elle a enrichi le patrimoine moral commun à l'espèce humaine des plus belles acquisitions ; elle a ajouté beaucoup à cette lumière naturelle « qui éclaire tout homme venant en ce monde ; » elle a constitué enfin, par cette succession non interrompue de penseurs et de sages, une sorte d'Église de la raison universelle qui a en eux ses Pères immortels, ses docteurs toujours dignes d'être consultés, en un mot sa tradition glorieuse à tout jamais vivante. Voilà ce que je sais gré à l'auteur d'avoir montré par son livre, dont il a fait le résumé historique des opinions de l'antiquité sur la morale et le manifeste d'une libérale pensée de spiritualisme. Cette pensée spiritualiste n'a jamais eu plus grand besoin qu'aujourd'hui d'être mise en lumière et fortement défendue.

Est-il vrai qu'une idée unique puisse en effet être dégagée du tableau des théories et des idées morales chez les anciens ? Telle est la question la plus digne d'intérêt,

j'ajoute même la seule digne d'intérêt pour quiconque croit que la critique moderne a autre chose et mieux à faire que de porter sur les faiblesses et sur les folies tant de fois reprochées aux philosophes le coup d'œil satirique d'un Lucien. Il s'agit tout simplement de savoir si en pensant l'humanité arrive à trouver plus de vérités qu'en ne pensant pas, et si, en mettant les vérités découvertes les unes au bout des autres, la somme n'en est pas plus grande et la chaîne plus longue après deux ou trois mille ans qu'au premier jour.

Eh bien ! nous croyons que cette question trouve les éléments d'une solution satisfaisante dans la savante et vraiment noble *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, qui vient d'être publiée par M. Denis. L'idée qui s'en dégage fort nettement est celle-ci : la pensée morale de la philosophie antique, même si l'on fait aussi grande que la vérité l'exige la part des erreurs et des égarements, a gagné sans cesse en étendue, en libéralité, et, si l'on peut dire ainsi, en cosmopolitisme. De nationale, de locale, au moins en partie, qu'elle était d'abord, elle est devenue de plus en plus universelle. Suivez à la clarté de ce principe le développement philosophique de l'antiquité, soit dans les théories, soit dans le droit écrit, soit dans les œuvres plus purement littéraires qui reflètent l'esprit général du temps et servent à le propager, et vous jouirez d'un spectacle qui a sa grandeur et sa beauté. Il semble que l'on voie, dans ce ciel philosophique obscurci d'abord par plus d'un nuage, et auquel, même avec Platon, manquait plus d'une étoile, se lever tour à tour toutes les idées morales et toutes les vertus inconnues aux anciens âges. On

croirait que le christianisme n'ait plus qu'à diviniser dès lors le long travail des siècles, et que sa céleste mission ait consisté uniquement à distribuer à tous, avec une inépuisable charité, sous la forme du pain quotidien de l'enseignement religieux, ce qui avait été jusqu'alors l'aliment rare et exquis de quelques âmes d'élite. Telle est bien en effet la conclusion à laquelle l'auteur semble vouloir amener les esprits. J'en ai dit assez, sans y revenir, pour montrer jusqu'à quel point elle me paraît acceptable. Les raisons sur lesquelles une telle conviction s'appuie peuvent servir à rendre moins profond sans doute l'abîme moral qui sépare, au point de vue des vertus qu'ils enseignent, le christianisme et la philosophie ; elles ne sauraient combler cet abîme ; une énorme différence subsiste et subsistera toujours entre une philosophie purement humaine, exclusivement pénétrée du sentiment de l'efficacité de nos efforts, et une religion qui a pour point de départ la faiblesse de l'homme et l'insuffisance de ses mérites. Cette différence fondamentale, aucun rapprochement opéré entre le christianisme et la philosophie ne saurait jamais l'effacer.

Parcourons avec le nouvel et habile historien de la philosophie morale le champ de la pensée antique, et recherchons surtout les traces de cette pensée d'*humanité* qui s'en dégage. La distinction faite entre l'élément universel de la philosophie et cet autre élément national, local, temporaire dont les plus grands philosophes de l'antiquité gardent l'empreinte plus sensible à mesure que l'on remonte le cours des siècles, explique bien des lacunes, particulièrement dans l'histoire de la philosophie grecque. Non pas que cet élément national et tem-

poraire n'ait servi aussi la philosophie à bien des égards. Certes ce ne fut pas pour elle une circonstance indifférente que de naître dans un pays prédestiné de tant de manières à être la terre classique de la pensée philosophique, coupé de rivières, de bras de mer, de montagnes, de vallées, où vingt petits peuples, parlant la même langue, animés d'un esprit à peu près semblable, mais gouvernés par des lois et des institutions différentes, entraient, par suite de rivalités et de guerres sans cesse renaissantes, en un continuel échange d'idées, et trouvaient un perpétuel aiguillon dans la pratique féconde de la liberté ; dans un pays où la religion elle-même, n'ayant ni caste sacerdotale, ni livre sacré, ni dogmes précis, présentait, à travers ce que ses légendes offrent de poétiquement capricieux et de peu satisfaisant pour une raison sévère, le triple caractère de la beauté, de l'activité et de l'intelligence ! Quelle différence avec les nations orientales, quelques services, peut-être un peu trop méconnus par M. Denis, qu'elles aient rendus à la morale ! Voyez l'Inde. Elle défend la sagesse à quiconque n'a pas eu le bonheur de naître de la tête de Brahma. Voyez la Chine, qui a produit tant de belles maximes de morale pratique. La philosophie y est interdite néanmoins à tous ceux qui n'ont pas le loisir de vieillir dans l'apprentissage d'un alphabet. Voyez enfin la Perse. Un spiritualisme élevé, énergique, propre à relever l'homme et à exciter l'intelligence, a beau faire le fond de son fameux dualisme, il est neutralisé par d'autres influences, parmi lesquelles il faut mettre au premier rang la polygamie et le despotisme. La Grèce n'a connu aucun de ces obstacles ; elle a pour double caractère de

penser librement et de penser pour tout le monde ; aussi est-ce le monde entier qui lui doit éternellement reconnaissance, comme au peuple élu de la pensée libre. Pourtant l'historien des théories morales n'a pas de peine à montrer que les philosophes de la Grèce gardèrent trop, à certains égards, le caractère de leur pays et de leur temps dans leurs spéculations les plus hardies. Qui ne sait que chez les anciens le citoyen primait l'homme au point de le mutiler parfois ou de le dénaturer? L'estime exclusive du courage ou de la force militaire, le mépris du travail et des arts utiles, la haine de l'étranger, ces sentiments ont laissé plus d'une trace fâcheuse dans la morale des philosophes. Comment expliquer, par exemple, chez un génie tel que Platon, les monstruosités morales qui se trouvent dans la *République*, tout près de parties si pures, si sublimes et si nouvelles, sans l'imitation de Lacédémone et de la Crète, sans l'esprit de réaction qui entraîna Platon à protester contre les nouvelles mœurs au nom de l'antique et dure austérité? Tout ce côté d'*opposition* politique, qui fait du sage Socrate et de l'auteur du *Timée* des mécontents en lutte avec l'esprit démocratique et avec la civilisation plus douce, plus favorable au bien-être et aux beaux-arts qui prévaut de plus en plus, a été démêlé par M. Denis avec beaucoup de sagacité et de soin ; je crains même qu'il ne l'ait exagéré un peu en ce qui regarde Socrate. Je persiste à croire, malgré tout ce que l'auteur allègue de spécieux, que le caractère universel de la philosophie et du rôle de Socrate domine de beaucoup le rôle du patriote athénien voulant prévenir une révolution nationale, ou, si l'on veut, en faire une dans le sens de

l'aristocratie. Je ne sache pas d'ailleurs qu'aucun historien de la philosophie ait, aussi bien que M. Denis, su faire marcher l'histoire des théories morales de concert avec les faits sociaux qui en reçoivent et qui leur rendent la lumière la plus vive, grâce à l'érudition la plus sûre et la plus variée.

Il y aurait ingratitude à méconnaître ce que le plus illustre spiritualiste de l'antiquité, ce que Platon a conçu de judicieusement généreux en dehors et presque toujours en dépit de l'influence contemporaine. Qu'on nous permette d'y insister quelque peu, ne fût-ce que pour restituer quelques-uns de leurs quartiers de noblesse à plusieurs de nos idées modernes. Certes Platon n'est pas un sectateur de l'égalité, et sa *République*, invoquée avec tant d'ignòrance par quelques communistes contemporains, est la preuve éclatante de son peu de goût pour l'égalité, par sa division beaucoup trop tranchée en classes, souvenir affaibli, mais souvenir incontestable des castes de l'Orient. L'idée qu'il se fait de la *loi* n'en est pas moins fort belle. La *loi* est une et égale pour tous. Elle doit exercer sa souveraineté surtout par la persuasion. « C'est pourquoi le législateur rendra compte de ses ordonnances, et toutes seront précédées d'un prélude qui les explique en s'adressant à la conscience des citoyens. » Faire sentir aux hommes la conformité de la loi avec la raison, et dès lors les rapprocher le plus possible l'une de l'autre, voilà le grand objet de Platon. Ses idées sur la législation pénale sont celles-là mêmes que le dix-huitième siècle a reprises au nom d'une philosophie moins élevée, et dont le nôtre poursuit si laborieusement l'application. Platon ne veut pas qu'on désespère trop tôt

des hommes. La loi doit sauver le coupable et non le perdre. Sauver le coupable, c'est le corriger, c'est détruire la disposition funeste qui le porte à pécher. Pour que la punition soit complétement morale, il faut qu'elle tourne au bien de ceux qui la subissent. Maximes que nous avons raison de proclamer, à la condition de ne pas les pousser jusqu'à l'abus, mais que nous avons tort de croire nouvelles. Les *sophronistères* que demande l'immortel auteur des *Lois* sont de véritables prisons pénitentiaires où les grands coupables sont tenus dans la plus stricte réclusion, où ils demeurent livrés à eux-mêmes et à leur conscience, et où pénètre seule toutes les nuits la voix sacrée des magistrats. Ils entendront, dit Platon, de la bouche de ces hommes, qui sont la loi vivante, les salutaires conseils de la raison. S'ils ne sont pas assez dénaturés pour résister à la douceur et à la vérité, ils rentreront dans la société non-seulement punis, mais corrigés ; sinon, que leur mort effraye ceux qui seraient tentés de les imiter ! Sur quelques autres points de morale sociale, Platon paraît encore devancer son temps. Il pose en principe qu'il faut donner la même éducation aux deux sexes, et que la vertu est la même pour l'un et pour l'autre. C'était un grand point de proclamer cette égalité morale des sexes, dût-on méconnaître étrangement les différences de nature et de destinée qui doivent déterminer la diversité des éducations.—N'est-il pas à noter enfin qu'il n'y a pas d'esclaves dans la république que Platon imagine ? Il va jusqu'à protester contre cette opinion qui semblait légitimer l'esclavage aux yeux des Grecs, à savoir que les travaux manuels étaient indignes du citoyen et de l'homme libre ;

appelant les professions du commerce, des professions utiles, précieuses et *chères à l'humanité*. Ajoutons que l'auteur du *Timée*, quoique méprisant les esclaves, tels que les faisait leur misérable condition, n'était pas homme à croire qu'ils fussent d'une autre espèce que les hommes libres. « Quant à ceux, dit-il, qui vantent la noblesse et qui disent qu'un homme est bien né parce qu'il peut compter sept aïeux riches et de condition libre, le philosophe pense qu'ils ont la vue courte et que leur ignorance les empêche d'embrasser l'ensemble des choses et de calculer que chacun de nous a des milliers d'ancêtres, parmi lesquels il se trouve une infinité de riches et de pauvres, de rois et d'esclaves, de Grecs et de barbares. »

Ce que le philosophe de l'idéal, de l'absolu et de l'universel a légué au monde n'est pas près de périr. Je n'ai pas certes l'intention d'énumérer tout ce qui revient à Platon dans cet héritage de pensées et de sentiments qui sont devenus comme le patrimoine commun des nations chrétiennes. Comment pourtant ne pas nommer quelques-uns de ces legs sacrés? Ce qui revient à Platon, c'est d'abord la théorie des idées, fonds éternel de la morale; c'est l'idée du bien, à laquelle l'homme doit tout sacrifier; c'est l'idée de Dieu, devenant le type et le principe des lois, de la justice et de la vertu; c'est la relation indissoluble qui unit le bien et la récompense, le mal et le châtiment; c'est la nécessité de la pénitence et de l'expiation proclamée jusqu'à considérer le châtiment, surtout le châtiment volontairement accepté, et même librement recherché, comme le plus grand bien qui puisse arriver au coupable; c'est cette pensée que la

constitution et les lois des États doivent être fondées non sur des conventions éphémères, non sur la volonté arbitraire du plus fort, mais sur la nature humaine elle-même et sur l'idée primordiale du juste ; c'est, partout décrite et célébrée avec une magnificence qui n'a point été égalée, la beauté du monde invisible, dont le monde visible n'est que la pâle copie ; c'est enfin, avec ce que l'auteur du *Phédon* nomme énergiquement la méditation de la mort, l'immortalité de nos âmes et la divine espérance ! Voilà ce qu'a produit le philosophe qui pense pour tous les âges ; voilà ce qui devait surnager de ce qu'on appelle les rêves de Platon et ce qui vivra aussi longtemps que le spiritualisme ne sera pas lui-même traité comme une chimère. De tels germes ne devaient fructifier que lentement ; car, pour qu'ils prissent racine dans la foi des peuples, il fallait que le monde moral fût longuement remué et préparé par la pensée. Le monde ancien devait mourir à lui-même pour ressusciter dans la foi d'un Dieu tout spirituel. Aussi n'est-ce que quatre siècles après Platon, lorsque le stoïcisme et tant d'autres doctrines ont fait l'éducation de la pensée humaine, lorsque d'un autre côté l'Orient sort de son long sommeil pour verser des flots de mysticisme sur l'univers civilisé, que l'on voit se relever, sur les débris mêlés des écoles, des coutumes, des mœurs, des institutions écroulées ou en dissolution, le spiritualisme platonicien. Il revit avec éclat et trouve alors des esprits ardents à le recevoir, soit comme un prélude de l'Évangile, soit comme la seule doctrine qui puisse lutter avec celle du Christ et sauver l'hellénisme de l'invasion morale des barbares.

Je ne saurais dans ce court espace esquisser d'une manière complète un sujet que deux volumes pleins de faits et d'aperçus ingénieux ont à peine épuisé; mais je tiendrais au moins à signaler de ce point de vue particulier, que nous avons indiqué, trois figures, ou plutôt trois écoles principales, auxquelles il est impossible qu'on ne porte pas quelque intérêt, pour peu qu'on ait à cœur de ne pas rester étranger au mouvement des idées humaines; je veux parler des écoles d'Aristote, d'Épicure et de Zénon. Chose que l'on croyait impossible, Aristote semble grandir encore à nos yeux. Nos contemporains s'étonnent de la vaste étendue de ce génie. M. Denis n'avait à l'envisager que comme moraliste. Il faut donc savoir le reconnaître : le génie d'Aristote, ce génie qui a tout embrassé, n'a pas sa principale supériorité dans la morale. Il y jette sans doute des observations et des vues admirables; il décrit avec exactitude la bienveillance, la justice, l'amour et la recherche de la vérité; il trouve sur l'amitié des choses vraies, touchantes même (quelque étrange que semble une pareille épithète appliquée à ce génie qui n'a rien de tendre), qu'on n'a peut-être pas surpassées depuis lors. Réagissant contre ce qu'il y a de trop contemplatif et de trop incliné au mysticisme chez son maître Platon, il place le bonheur et la perfection dans *l'activité*, comprise en un sens à la fois intellectuel et pratique; il consacre les plus beaux développements à cette grande pensée dont la portée est universelle et en même temps on ne peut pas plus conforme au génie hellénique. Il se montre en un mot, dans sa théorie générale et dans quelques libérales applications qu'il en fait au droit public, le défenseur de ces

principes de civilisation, de progrès et de liberté que la petite nation grecque a glorieusement et pour toujours, nous l'espérons du moins, inaugurés dans le monde. Voilà son beau côté. Mais il refuse en même temps de reconnaître aucun caractère absolu aux principes de la morale, sans s'avouer néanmoins sceptique. Et quand on lui demande de définir l'honnête, il répond, d'une façon tout à fait empirique, par un *portrait* de l'honnête homme. Ce portrait de l'honnête homme ressemble à s'y méprendre à celui d'un *gentilhomme grec*. Il est brave avant toute chose; il est libéral, magnifique même; il se montre prodigue de son sang, doux et traitable avec les inférieurs, fier envers ceux qui occupent les hautes positions; il est doué des biens de la fortune et des avantages de la naissance; il possède toutes les vertus politiques, dans lesquelles il entre bien parfois une certaine dose de vice moral; mais cet honnête homme, est-il fils, mari, père? est-il membre d'une famille, et, comme tel, a-t-il des devoirs à remplir? son âme garde-t-elle un sentiment de religion qui ne soit pas purement pour la montre, comme lorsque Aristote nous le fait voir assistant aux cérémonies du culte et même y présidant? Voilà ce que ce grand et calme observateur ne daigne pas nous apprendre. Faut-il rappeler enfin, ce qui est en vérité par trop grec, cette justification insolente de l'esclavage présentée froidement au nom du droit naturel? On a besoin, pour ne pas trop s'en indigner, de se souvenir que cette justification en forme a eu pour effet d'appeler sur la fondamentale iniquité du monde ancien un examen contradictoire qu'une telle apologie supposait déjà d'ailleurs en partie.

Après les deux plus grands hommes que la philosophie grecque, et nous pouvons bien ajouter, malgré notre orgueil, que la philosophie de tous les temps ait produits dans l'ordre de la spéculation pure, que restait-il à faire à la philosophie antique? Deux choses qui ne sont pas toujours allées ensemble, mais qui étaient également indispensables : la philosophie devait s'épurer en se complétant encore ; elle devait s'universaliser, soit en renonçant à la distinction entre les Grecs ou les Romains et les barbares, distinction trop barbare elle-même pour subsister, soit en pénétrant dans la masse des esprits éclairés. Cette transformation qui allait faire enfin de la philosophie morale une chose plus pratique, plus vivante et plus populaire, de moins en moins exclusive, de plus en plus semblable à une foi adoptée avec enthousiasme et servant de règle à la vie, cette transformation qui se poursuit dans l'histoire avec l'épicuréisme et le stoïcisme pour ne s'achever qu'avec l'avénement officiel du christianisme et la clôture des écoles, nous allons essayer de la suivre rapidement et d'en marquer les plus intéressants caractères.

II

A mesure qu'on s'éloigne des origines du théâtre grec, et qu'on va d'Eschyle à Sophocle, de Sophocle à Euripide, on voit la place du chœur se rétrécir et le rôle des individus éminents qui remplissent la scène grandir davantage. C'est le contraire qui a lieu pour la philosophie. Avec le cours du temps, les hautes individualités philosophiques déclinent en devenant plus rares, et le

chœur, c'est-à-dire la foule, tient une place croissante sur la scène, qu'elle finit presque par envahir. Cela dure jusqu'au moment où il n'y a plus de Platon, mais où le monde entier, depuis le paysan le plus illettré jusqu'à la bonne femme la plus ignorante, devient, qu'il le sache ou non, platonicien avec le christianisme. Les premiers grands philosophes comptaient un assez petit nombre de disciples, qu'ils éclipsent dans l'histoire. Zénon est au contraire effacé presque complétement par son école. L'épicuréisme et surtout le stoïcisme nomment sans doute quelques hommes d'élite, quelques intelligences supérieures, mais ce n'est pas comme systèmes professés par de grands penseurs, c'est avant tout comme croyances philosophiques adoptées par toute une classe d'esprits éclairés, c'est comme doctrines ayant action sur la vie et sur la pratique d'un nombre sans cesse accru d'individus, qu'ils occupent dans l'histoire morale du monde un rang important et qu'ils ont exercé une impérissable influence.

On peut voir par ces deux éminents exemples comment la philosophie, d'abord trop marquée de l'empreinte des lieux et du temps où les systèmes prirent naissance, arriva successivement à se dégager de cet élément. Il semblera étrange qu'une doctrine égoïste comme l'épicuréisme ait pu avoir elle-même un tel résultat; pourtant rien n'est plus vrai. L'épicuréisme contribua pour une forte part à la décomposition des vieux principes sur lesquels vivait l'antique société; il érigea en règle de vie ce qu'on peut nommer une sorte d'individualisme cosmopolite; avec lui l'homme, indépendant de tout, méprisant les honneurs et fuyant les devoirs ci-

viques, devenu l'unique mesure de toute vérité comme de tout bonheur, se réfugia dans le commode axiome d'Aristippe : « *Ubi benè, ibi patria.* » D'ailleurs l'épicuréisme, qu'il est absurde de juger comme une philosophie d'ivrognes attablés, imprima aux mœurs un caractère de douceur et de bienveillance ; il contribua à répandre une sorte de philanthropie un peu banale incompatible avec l'ancienne rudesse et qui, au point de vue du développement intellectuel du genre humain, valait mieux qu'elle. Il discrédita enfin par la critique dont s'armèrent des hommes tels qu'Épicure lui-même, Pyrrhon, Évhémère et Lucrèce, les vieilles divinités nationales réduites à l'état de royautés fainéantes et de majestés imbéciles. Triste manière, dira-t-on, de se montrer universel et libéral que de renverser ou de dissoudre tout ce qui donne à l'humanité, à chaque époque, la force de vivre, tout ce qui lui sert tant bien que mal de guide et de soutien. Tel fut le rôle, quoi qu'il en soit, de l'épicuréisme antique. La morale peut le juger sévèrement ; il ne faudrait pas cependant, à la distance où nous sommes, méconnaître ce qu'il eut d'utile. Tel devait être, avec plus d'éclat encore, le rôle de la philosophie, analogue à bien des égards, de notre dix-huitième siècle, doux, tolérant, niant avec un enthousiasme qui lui tenait lieu de foi, souvent corrompu, plus généreux pourtant que l'épicuréisme antique, et plus animé de croyances philanthropiques ; marchant, lui aussi, à travers des ruines, mais marchant vers un mieux ardemment désiré et sur certains points moins vaguement défini.

On ne saurait parler du stoïcisme comme d'une chose

aussi semblable à elle-même. Né en partie du cynisme d'Antisthène, qui battait en brèche à sa manière tout ce qui était préjugé, convention sociale, le stoïcisme eut plusieurs époques fort différentes les unes des autres, sauf un fonds commun de doctrine. Que l'on songe que cette école ne dura pas moins de cinq cents ans ! Ne vous semble-t-il pas que ce soit une assez belle durée pour une simple philosophie? En prenant seulement deux périodes tranchées, on doit y distinguer la période grecque et la période romaine, celle-ci beaucoup plus féconde et beaucoup plus libérale que celle-là.

Le stoïcisme grec, tout en fondant cette grande morale qui devait trouver sa place au sein même du christianisme, dont elle tint lieu pour ainsi dire dans l'antiquité, le stoïcisme grec insista trop sur la mauvaise métaphysique et sur la physique très-défectueuse qui le constituent comme explication du monde; avec Rome, sans perdre ce dernier caractère, il devint surtout moral. C'est là sa vraie gloire ; gloire d'autant plus élevée et d'autant plus sûre, que cette morale allait elle-même, en gardant sa fière énergie, perdre une partie de sa roideur inflexible, et s'adoucir, s'attendrir même à certains égards, en un mot *s'humaniser* avec les Sénèque, les Épictète et les Marc-Aurèle.

Avant d'indiquer les traits essentiels que cette doctrine revêt chez les derniers stoïciens de l'empire, arrêtons-nous devant une autre influence. Cette influence est celle des faits et des grands hommes d'action. Les législateurs grecs et ceux qu'on appelle les sept sages avaient fait sans doute de nobles efforts pour établir la justice et l'égalité dans l'État, et même pour y dévelop-

per tous les germes de cette sociabilité ou de cette philanthropie naturelle qui ne permet pas à l'homme d'être indifférent et étranger à l'homme. La philosophie n'avait eu qu'à marcher dans cette voie ouverte par le génie des populations helléniques, et bien qu'elle ne s'y fût pas avancée aussi loin qu'on le désirerait, elle y avait accompli plus d'un progrès. Tout ce qu'elle avait rêvé de plus généreux trouva en quelque sorte son expression armée dans Alexandre. Ce jeune homme héroïque semble même la dépasser sur certains points ; il se montre le représentant le plus avancé sans comparaison de ce qu'il y a eu de sympathique et de civilisateur dans le génie de sa race. Ce n'est pas la seule fois que les grands hommes d'action ont dépassé en hardiesse de vues les purs spéculatifs. A quelle distance, par exemple, la révolution de 1789 ne laisse-t-elle pas ses maîtres, Montesquieu et Turgot lui-même ! Il est infiniment curieux que dans cette fusion qu'Alexandre opéra entre le monde oriental et le monde occidental, et qui forme l'événement le plus considérable, à coup sûr, de l'histoire ancienne, avant l'empire romain, l'élève se soit montré plus véritablement philosophe que le maître. Nous en sommes fâché pour Aristote ; mais c'est malgré son opposition et contre ses conseils dictés par le vieil esprit grec qu'Alexandre traita les vaincus sur un pied complet d'égalité avec les vainqueurs et les unit dans une même culture et dans un droit commun. « Pensant qu'il était envoyé par la divinité pour être l'arbitre de tous et pour les unir, dit Plutarque, que je cite ici parce que sa pensée me paraît exprimer avec une vraie magnificence d'expression une de ces idées qui nous semblent encore

toutes modernes, il forma de cent nations diverses un seul grand corps, en mêlant, pour ainsi dire, dans la coupe de l'amitié les coutumes, les mœurs, les mariages et les lois. Il voulut que tous regardassent le monde entier comme la patrie commune, les bons comme des concitoyens et des frères, les méchants seuls comme des étrangers ; qu'on ne distinguât plus les Grecs et les barbares par les armes et par le costume, mais qu'on regardât tout homme de bien comme un Grec, tout méchant comme un barbare. — « Démarate de Corinthe, voyant Alexandre à Suze, continue Plutarque, s'écria avec des larmes de joie et de ravissement que tous ceux qui étaient morts avant d'avoir vu Alexandre assis sur le trône de Darius avaient été privés d'un grand bonheur. Pour moi, ce n'est pas ceux à qui il fut donné de voir ce spectacle que j'envie. Mais que j'aurais voulu voir ce grand jour, ce jour sacré où Alexandre réunit dans une même tente cent jeunes Persanes et cent Grecs ou Macédoniens qui leur étaient fiancés ; où il les reçut tous à une même table et dans des pénates communs ; où lui-même, une couronne sur la tête, entonnant le chant d'hyménée, comme un acte d'amour universel, il célébra la fête d'union de deux grands peuples, fiancé lui-même à une Perse, et servant à tous les autres de grand prêtre et de père ! »

Grâce à Alexandre, l'Orient eut ses deux grandes royautés grecques, l'une à Antioche, l'autre dans cette Alexandrie destinée à devenir l'entrepôt du commerce et de l'esprit du monde entier. « La Grèce maintenant peut mourir ! dit avec force l'historien des *Théories morales dans l'antiquité* en terminant un des meilleurs

chapitres de son savant travail ; elle a produit tout ce qu'elle devait produire, des héros, des poëtes, des penseurs, de sages lois, de vrais gouvernements et la première image de la liberté. La Grèce peut mourir ! Son esprit vit à Alexandrie ; il couve sourdement dans la Perse ; il entame le judaïsme ; il n'est pas jusqu'à l'Inde, enfouie dans sa stérile immobilité, qu'il n'ait peut-être remuée. Il n'appartient pas à la Grèce seule, il appartient au monde ; et lui-même dans la grande révolution qui vient de se faire, il va acquérir la seule chose qui manquât à ses spéculations immortelles, je veux dire le sentiment et l'idée de l'universelle unité.»

M. Denis a marqué avec un soin particulier les progrès accomplis par l'idée morale durant la période romaine. Ce soin, je me l'explique à merveille. Il me semble que les historiens les plus récents de la philosophie antique, et je parle des meilleurs, ont manifesté une tendance excessive à regarder cette période comme une longue décadence. Décadence, soit, si l'on veut parler de la haute métaphysique, en effet assez négligée par ce peuple mieux fait pour réaliser que pour concevoir, et chez lequel tout tend à l'action. *Tu populos regere imperio, Romane, memento.* Mais il faudrait trouver un autre mot que celui de décadence, s'il s'agit de la morale. Il faut bien l'avouer : les philosophes grecs furent avant tout des hommes d'un prodigieux esprit ; mais la philosophie grecque incline trop à la subtilité et à la pure curiosité ; quant au peuple grec lui-même, le sentiment moral et l'application des idées aux faits lui firent généralement défaut. Athènes a son type plus vrai dans Alcibiade que dans Aristide. La philo-

sophie n'exerça en Grèce que par exception, sur les mœurs et sur le droit, cette influence si profonde et si étendue qu'elle devait avoir à Rome. Le livre des *Devoirs*, de Cicéron, bien pratiqué, suffirait presque à l'honnête homme aujourd'hui même. De quel ouvrage de la philosophie grecque pourrait-on en dire autant? Ce caractère de justice, de bienveillance, de *caritas humani generis* déjà marqué dans Cicéron, et qui, avec sa spirituelle critique *de la nature des dieux*, annonçait et hâtait l'affaiblissement de l'esprit de l'ancien monde, ce caractère, M. Denis en suit les progrès dans le stoïcisme romain. Il relève, dans les philosophes et chez quelques rhéteurs, de nombreux passages qui attestent la transformation et la fin du vieil idéal. Il cite des passages comme celui-ci sur le pardon des injures: « Par une erreur trop générale, on croit que c'est une faiblesse de ne pas se venger, et l'on admire comme partant d'une grande âme des maximes aussi sottes que cruelles telles que celles-ci : Qu'on me haïsse, pourvu qu'on me craigne. » L'idée que le méchant est un frère méritant plus de compassion que de haine se trouve elle-même exprimée plus d'une fois, et Marc-Aurèle pour son compte l'exprime fort nettement : « Puisque le méchant ne saurait dépouiller mon âme de son honnêteté, il est impossible que je me fâche contre un frère qui a le malheur de se tromper et de se nuire à lui-même; il est contre toute raison que je le haïsse, car nous avons été faits pour agir et pour vivre en commun, comme les deux pieds, les deux mains ou les deux paupières. » De pareilles pensées se lisent dans Sénèque, sans qu'il soit besoin, pour s'en rendre compte, de recourir à la thèse peu

sérieuse de prétendus rapports entre ce philosophe et saint Paul. Elles s'expliquent par le mouvement de la pensée humaine, par les rapports existant entre les philosophes de toute nation et par leur contact avec les civilisations les plus diverses, enfin par le développement croissant de la sociabilité, fruit glorieux et durable de la domination romaine qui l'établit par le commerce, les voies de communication et l'unité de langage. C'est ce sentiment de plus en plus dégagé de tolérance et de charité qu'exprimera Plutarque en disant : « Ne point prendre vengeance d'un ennemi quand l'occasion s'en présente, c'est humanité ; mais avoir compassion de lui quand il est tombé dans le malheur, le secourir quand il le requiert (et même avant qu'il le requière, ajouterait Sénèque), montrer de la bonne volonté à ses enfants, et le désir de relever sa maison tombée en affliction, c'est une bénignité, c'est une bonté qu'on ne saurait s'empêcher d'admirer, à moins d'avoir un cœur d'airain. » Un rhéteur ne disait-il pas mieux encore ? — « Mais c'est mon ennemi. — Et quelle gloire si grande y aurait-il, si nous ne remplissions ces devoirs de compassion qu'envers un ami ? — La vertu qu'il faut louer, la modération d'âme qu'on doit rechercher, c'est de vaincre son ressentiment... » — Ne pas haïr le vicieux, haïr seulement le vice est une doctrine que vous trouverez souvent chez les derniers stoïciens. Encore faut-il même, selon quelques-uns, que cette haine soit toujours tempérée par le sentiment de l'humanité, par la pitié pour nos faiblesses. Car autrement, disait Thraséas, « celui qui a trop de haine pour les vices est bien près de haïr les hommes. » Plusieurs stoïciens romains semblent commenter ce qu'a-

vait dit le poëte Philémon : « Un homme, parce qu'il est esclave, ne cesse pas pour cela d'être homme ; il est de la même chair que nous. La nature ne fait point d'esclaves; c'est la fortune seule qui réduit les corps en servitude. » — A côté des progrès de l'irréligion, à mesure que se creuse dans l'âme humaine le vide laissé par une croyance positive, à mesure que le souffle venu de l'Orient pénètre davantage dans la philosophie occidentale, le sentiment religieux y entre davantage aussi, avec un goût prononcé de la règle pratique et de la vie intérieure. On dirait que l'excès de l'athéisme et de la corruption contribue à provoquer par une réaction salutaire ces élans de l'âme vers un monde supérieur. Combien d'expressions semblent annoncer chez les stoïciens de l'empire l'exclamation ardente de l'Apôtre : « Qui me délivrera de ce corps mortel ? » La prière même et l'examen de conscience deviennent alors des pratiques assez fréquemment usitées. « Si nous étions sages, dit Épictète, que devrions-nous faire autre chose en public et en particulier, que de célébrer la bonté divine et de lui rendre de solennelles actions de grâces ? Ne devrions-nous pas, en bêchant, en labourant, en mangeant, chanter cet hymne : « Dieu est grand ?... »

Voilà de belles pensées et d'importants résultats moraux, que ne saurait détruire tout ce qu'on est en droit de reprocher aux stoïciens, soit le retranchement excessif de nos penchants les plus légitimes, soit, chez quelques-uns même un mystique dédain des sensualités, qui les poussait à s'y abandonner sans contrainte. Qu'en conclure pourtant, ces excès et ces misères étant mis à part ? Est-il possible d'identifier absolument cette morale

avec la morale chrétienne et même avec celle qu'un spiritualisme conséquent est en droit d'exiger de la philosophie? Il faudrait, pour le soutenir, oublier que deux idées fondamentales constituaient le stoïcisme : l'identité de Dieu avec la nature, et la déification morale de l'homme. D'un côté, Dieu, cette raison suprême des choses, ne se manifeste à nous que par la vie universelle, par le monde, qui est son corps, et, d'un autre côté, la fin de l'homme est de s'identifier avec cette raison suprême par sa raison propre. Voilà ce que nous enseignent sous toutes les formes Zénon et ses successeurs, voilà ce que nous trouvons si éloquemment exprimé dans Sénèque, surtout dans ses *Lettres* où se pressent tant de pensées profondes, tant d'aperçus précieux et nouveaux encore aujourd'hui. Mais, je le demande, n'est-ce pas aussi ce qu'enseigne à bien des égards Spinosa? Entre le panthéisme des stoïciens, car tel est bien le nom qui convient à leur doctrine théologique, et la théologie chrétienne fondée sur l'existence d'un Dieu personnel et moral, il y a une complète opposition. De même il faut avouer que l'immortalité de l'âme, telle que les stoïciens l'enseignent, ne ressemble pas à cette immortalité qui maintient l'identité de notre personne morale dans une existence ultérieure. N'a-t-on pas le droit de conclure, en conséquence, que si l'on peut chercher avec M. Denis des analogies entre le christianisme et la philosophie des anciens, les différences l'emportent encore? Si cela est moins vrai de la doctrine exprimée dans le *Timée* que de celle du Portique, cela ne l'est-il pas pourtant, tantôt à un point de vue, tantôt à un autre, de toute la philosophie antique?

La fin de cette philosophie a été des plus tristes. Certes, quand on quitte l'ouvrage de M. Denis, ouvrage pénétré d'une véritable élévation morale et écrit avec un véritable talent, l'impression qui domine est celle de la reconnaissance et de l'admiration pour cette philosophie des anciens qui a produit tant de grandes idées et de si grands hommes. Mais si elle a laissé au monde des germes immortels, il faut néanmoins l'avouer : elle-même a mérité de périr. Cette philosophie qui trop souvent n'avait à présenter à l'homme fatigué de ses vices ou de sa vertu d'autre remède que le suicide, a fini par le plus déplorable suicide. Elle s'est mise à jouer à la religion, ce qui est la plus sotte manière pour une philosophie de se décréditer et de mourir. Changeant l'école en sanctuaire et le sage en hiérophante, elle a voulu avoir des visions comme une religion, et elle en a eu avec Plotin qui mérita quatre fois, dit Porphyre, la pleine vision de Dieu, sans l'intermédiaire d'une forme, d'une idée, et « au delà même de l'intelligence et de l'intelligible ; » elle a voulu rendre des oracles et avoir ses miracles ; elle en a rendu et elle en a fait de très-surprenants par l'entremise de Jamblique et de plusieurs autres. Une philosophie qui, au lieu de s'appeler liberté, examen, lumière, vérité, emploie pour moyens le mensonge, le merveilleux, la crédulité humaine, la superstition, meurt légitimement, nous le répétons, et meurt, ce qui est toujours humiliant, quelque stoïcien ou quelque mystique que l'on soit, au milieu des sifflets. Toute la science, toute la dialectique et tout le génie même de l'école d'Alexandrie ne pouvaient rien contre cette fatalité. Vainement on viendra nous dire que les Alexandrins re-

commandaient l'usage de la prière, l'abstinence, le jeûne, que quelques-uns reconnaissaient la nécessité d'un culte public; il importe peu; tout cela n'était-il pas mieux enseigné par le christianisme et enseigné de beaucoup plus haut? L'alexandrinisme devait périr à la fois comme philosophie, parce qu'il trahissait la nature et la méthode de la philosophie, et comme tentative de religion, parce que cette tentative, à dire le vrai, était misérable. Julien, prince honnête homme, trop dénigré par les apologistes chrétiens, trop vanté par les philosophes du dernier siècle, n'a servi, avec tout son courage, qu'à illustrer une inévitable défaite et à prouver encore mieux son peu d'ouverture d'esprit que sa force d'âme. Que pouvait, après l'école d'Alexandrie, l'enseignement de la philosophie réfugiée à Athènes, cette première patrie où elle était née environ huit siècles auparavant? Les hommes savants qui l'enseignaient officiellement dans des chaires, richement dotées autrefois par les Antonin et les Marc-Aurèle, ne faisaient plus que tourner dans le cercle des anciens systèmes. Ils vivaient d'ailleurs sous l'œil irrité d'une religion triomphante qui considérait leurs opinions et leurs doctrines comme autant d'attentats. N'était-ce pas le temps où plus d'une fois les moines, envahissant les temples, excitèrent la populace à jeter bas les plus belles merveilles de l'architecture, où les violences des chrétiens arrachaient de son char la belle philosophe Hypatie pour l'immoler sur le parvis d'une église? Il faut le reconnaître encore une fois, sans refuser à ce grand déclin le sentiment de regret mélancolique qui s'attache à tout ce qui finit, à tout ce qui a été glorieux et utile : la philo-

sophie alors n'avait plus rien à dire, plus rien à faire. Cet arrêt du destin, Justinien ne fit que le comprendre et le mettre brutalement à exécution, lorsqu'en 529 il déclara la cause des philosophes entendue et ferma les écoles.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

FIN DE LA TABLE.

CORBEIL, typogr. et stér. de CRÉTÉ.

